Wird durch die Als-Ob-Betrachtung bei Kant die Realität Gottes in Frage gestellt?

Eine Auseinandersetzung mit
Vaihingers „Philosophie des Als-Ob".

○ ○ ○

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

durch

Richard Remmy
aus Lehmkuhl.

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Oktober 1918.

Nakel (Netze).
Buchdruckerei „Zum Gutenberg"
1919.

Referent: Geh. Hofrat Professor Dr. Falckenberg.

Dekan: Professor Dr. Pirson.

193
K13yre

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung . . . . . Seite 5
Vaihingers Auffassung . . . . . „ 5
Kants Jugendzeit . . . . . „ 6
Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels . . . „ 8
Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat . „ 9
Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus . . . „ 9
Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochwohlgeborenen Herrn Johann Friedrich von Funk . . . . . „ 10
Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes . . . . . „ 10
Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik . . . . . „ 13
Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766 . . . . . „ 17
Brief an Marcus Herz Ende 1773 . . . . . „ 18
Brief an Johann Caspar Lavater vom 28. April 1775 . . „ 18
Brief an Christian Heinrich Wolke vom 28. März 1876 . „ 19
Kritik der reinen Vernunft . . . . . „ 19
Prolegomena . . . . . „ 31
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten . . . . . „ 33
Kritik der praktischen Vernunft . . . . . „ 33
Kritik der Urteilskraft . . . . . „ 36
Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee . . . . . „ 38
Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft . . . „ 39
Das Ende aller Dinge . . . . . „ 42
Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie . . . . . „ 42
Verkündigung des nahen Abschlußes eines Traktats zum ewigen Frieden . . . . . „ 44
Metaphysik der Sitten . . . . . „ 44
Streit der Fakultäten . . . . . „ 46
Schluß . . . . . „ 47

53150

Verzeichnis

der benutzten Literatur.

Kants Werke in verschiedenen Ausgaben.

Zitate nach den Seitenzahlen der Originalausgaben. „Kritik der Urteilskraft" nach der Kehrbach'schen Ausgabe, ebenso „Träume eines Geistersehers".

H. Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob. 1911.

J. Guttmann: Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. Ergänzungsheft Nr. 1 zu den Kantstudien. 1906.

E. Sänger: Kants Lehre vom Glauben. 1903.

Fr. Paulsen: Immanuel Kant. 5. Auflage.

Br. Bauch: Immanuel Kant. 1911.

R. Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie. 1908.

A. Schweitzer: Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft an bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1899.

H. Vaihinger: Kant — ein Metaphysiker? 1900.

A. Hoffmann: Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen seiner Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wahianski. 1902.

Vaihingers „Philosophie des Als-Ob" trägt auf dem Titelblatt als Motto das Wort F. A. Langes: „Ich bin überzeugt, daß der hier hervorgehobene Punkt einmal ein Eckstein der philosophischen Erkenntnistheorie werden wird." Hiermit kennzeichnet der Verfasser ausgezeichnet, was er mit seinem Werk erreicht zu haben glaubt, auch bezüglich der Erkenntnis Kants. Und in der Tat, müssen seine Schlußfolgerungen als allgemein giltig anerkannt werden, so bedingt das auch eine gänzliche Umwandlung der Anschauungen über Kant, wie sie bisher gang und gäbe waren. Vaihinger geht davon aus, daß die herkömmliche Auffassung der Objekte der Kantschen Postulate: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Realitäten ergänzt bezw. geändert werden müsse infolge der Wahrnehmung, daß bei Kant eine „radikalere Unterströmung" vorhanden sei, der sich jene Objekte selbst ebenfalls als Scheindinge ohne Realität enthüllen, welche aber in der Als-Ob-Betrachtung ihre Rechtfertigung als notwendige Fiktionen finden. Dies sei der eigentliche und letzte Sinn der Kantschen Philosophie. „Der traditionelle Kant, der Kant der historischen Lehrbücher, mit einem Wort, der Schulkant, ist eben nicht der volle und ganze Kant" (XIV).

Aufgabe dieser Abhandlung soll es sein zu untersuchen, ob Vaihingers Darstellung der Kantschen Anschauungen bezüglich des religiösen Postulats, der Gottesidee, haltbar ist oder nicht, ob diese Idee weiter nichts als eine heuristische Fiktion ist, oder ob ihr doch etwas Reales zu Grunde liegt. Vaihinger bemerkt am Schluß seiner Untersuchung der Kritik der reinen Vernunft ausdrücklich, daß er nur diejenigen Stellen herausgezogen und erörtert habe, die für seine Theorie der Fiktion sprechen. „Aber bei Kant finden sich in demselben Zusammenhang auch vielfach Stellen, welche eine entgegengesetzte Auslegung zulassen, ja fordern." „Bei Kant, wie bei vielen großen Männern, z. B. Luther, Bismarck sind zwei Strömungen vorhanden, eine kritische und eine dogmatische, eine revolutionäre und eine konservative." Da nun diese beiden Strömungen oft in demselben Zusammenhang auftreten, liegt die Frage nahe, ob sich diese beiden Strömungen als absolute Gegensätze einander gegenüber stehen, oder ob sich nicht doch zwischen ihnen Verbindungslinien ziehen lassen, die ihr nahes Beisammensein begreiflich erscheinen lassen. Gerade bezüglich des religiösen Postulats ist ja ein absoluter Gegensatz in der Auffassungsweise bei ein und demselben Menschen nicht gut denkbar.

Vaihinger geht zur Feststellung des Begriffs der Fiktion von dem Partikelkomplex Als-Ob aus. „In dieser Formel wird ausgesprochen, daß das gegebene Wirkliche, daß ein Einzelnes verglichen werde mit einem anderen, dessen Unmöglichkeit oder Unwirklichkeit zugleich ausgesprochen wird" (S. 164). „Bei einem solchen fiktiven Urteil wird die Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Vergleichung ausgesprochen mit der gleichzeitigen Bemerkung, daß dieses Urteil nur subjektive Giltigkeit, keine objektive Bedeutung besitze" (S. 167). Dieses Als-Ob liege auch

den Kantschen Ideen zu Grunde, indem Idee eine Umschreibung für Als-Ob sei. Vaihinger weist ferner darauf hin, daß die grammatikalische Formel für den Irrtum genau dieselbe sei. Daher werde die Fiktion so oft mit dem Irrtum verwechselt. In der Tat sei die Fiktion auch nur ein bewußter, praktisch fruchtbarer Irrtum. Dabei müsse man sich hüten, die Fiktion mit der Hypothese zu verwechseln. Beide seien äußerlich einander sehr ähnlich und auch nicht immer streng von einander zu trennen. Die Hypothese gehe auf die Wirklichkeit, sie will schließlich als wahr, als realer Ausdruck eines Realen nachgewiesen werden, während die Fiktion ein bloßes Hilfsgebilde sei, ein formelles Mittel, um etwas zu ermöglichen. Die Hypothese ist ein Resultat des Denkens, die Fiktion ein Mittel und eine Methode desselben. „Das fiktive Urteil spricht keine theoretische, keine absolute Wahrheit aus, sondern nur eine praktische, eine relative, d. h. eine, die nur in Relation zu dem Aussagenden und zu dem Zweck, den er verfolgt, richtig ist, also einen Inhalt, der überhaupt nur mit Vorsicht und Vorbehalt die Bezeichnung „wahr" erhalten darf" (S. 603).

Nach Vaihingers Ansicht sind eben auch die Kantschen Ideen Fiktionen, denen kein Reales zu Grunde liegt. Wo Kant gelegentlich den Ideen doch Realität zuweist, sei das „ein Rückfall von der Höhe, die er mit so glänzendem Erfolg erreicht hat." Seine Postulate sind weiter nichts als Fiktionen. Mit ihrer Hilfe sucht er „jene beliebten und auch ihm lieben Annahmen noch zu retten" (Vaihinger in der Vorrede zu Sänger: Kants Lehre vom Glauben VII). Diese Anschauung, daß es Kant mit der Realität des religiösen Postulats nicht ernst sei, ist nicht so neu, wie es den Anschein haben könnte. Schon Jachmann, Kants Schüler und Amanuensis, redet in seinem „Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund" von dem Mann, der im „Freimütigen" Kant geradezu den Glauben an Gott und eine künftige Existenz abspricht.

Wenden wir Vaihingers Anschauungen auf die Gottesidee an, so erhebt sich die Frage, ob die Als-Ob-Betrachtung, es „so ansehen, als ob ein Gott da sei", in Kants Sinne dahin erweitert und vervollständigt werden darf, daß man nun fortfährt: in Wirklichkeit gibt es aber gar keinen Gott. Für die Beantwortung dieser Frage stehen uns neben Kants Schriften auch die von seinen Schülern und Zeitgenossen Jachmann, Borowski und Wasianski verfaßten Lebensbeschreibungen Kants zur Verfügung. Gerade letztere enthalten für unsere Frage manches Wertvolle. „Wer unseren Kant bloß aus seinen Schriften und Vorlesungen kennt, der kennt ihn nur zur Hälfte" heißt es bei Jachmann (S. 92). Es wird sich nicht umgehen lassen, auch auf Kants religiöse Entwicklung, so weit sie sich verfolgen läßt, einen Blick zu werfen,

Kant stammt aus einem pietistischen Elternhause, was auf die Erziehung des Knaben nicht ohne Einfluß geblieben ist. Kennzeichen des Pietismus, heute wie damals, ist der volle Ernst, mit dem man die Religion im Leben zu verwirklichen trachtet. Die Religion ist hier eine Angelegenheit des Herzens, die den ganzen Menschen in Besitz nimmt. Leiten Personen mit derartigen Ueberzeugungen die Erziehung von Kindern, so pflegt das gewöhnlich nicht zu geschehen, ohne daß sie einen tiefen, nachhaltigen Eindruck hinterlassen. Bei Kant ist es namentlich der Einfluß der Mutter, der sich geltend machte. Sie war eine kluge tief

religiös veranlagte Frau. Bei Jachmann sagt Kant von ihr: „Meine Mutter war eine liebreiche, gefühlvolle, fromme und rechtschaffene Frau und eine zärtliche Mutter, welche ihre Kinder durch fromme Lehren und durch ein tugendhaftes Beispiel zur Gottesfurcht leitete. Sie führte mich oft außerhalb der Stadt, machte mich auf die Werke Gottes aufmerksam, ließ sich mit einem frommen Entzücken über seine Allmacht, Weisheit und Güte aus und drückte in mein Herz eine tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge. Ich werde meine Mutter nie vergessen; denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur; sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen heilsamen, immerwährenden Einfluß auf mein Leben gehabt." Jachmann fährt fort: Wenn der große Mann von seiner Mutter sprach, dann war sein Herz gerührt, dann glänzte sein Auge und jedes seiner Worte war der Ausdruck einer herzlichen und kindlichen Verehrung (S. 69). Vielleicht dürfen wir es als Nachwirkung der Jugendeindrücke bezeichnen, wenn Kant dem teleologischen Gottesbeweis stets seine Zuneigung bewahrte.

Seine Schulzeit auf dem Gymnasium stand ebenfalls unter dem Zeichen des Pietismus. Religion beherrschte den ganzen Unterricht. Solche Uebersättigung kann ja leicht das Gegenteil des beabsichtigten Zwecks herbeiführen. Bei Kant ist uns jedoch hiervon nichts berichtet. Borowski bezeugt nur, daß er an dem Schema von Frömmigkeit oder eigentlich Frömmelei, zu dem sich manche seiner Mitschüler, und bisweilen nur aus sehr niedrigen Absichten bequemten, keinen Geschmack finden konnte (Seite 154). Größere Bedeutung für seine religiöse Entwicklung hat jedenfalls seine Mutter gehabt. Borowski führt auf ihren Einfluß den Rigorismus seiner Moral zurück. Ihr ist es zuzuschreiben, wenn Kant „das Prinzip der Heiligkeit" hoch aufstellte, „das bei seiner Unerreichbarkeit uns die Gewißheit einer anderen Welt zusichert. Diese Forderung seiner reinen praktischen Vernunft, heilig zu sein, war schon sehr früh die Forderung seiner guten Mutter an ihn selbst" (S. 152 f.). Borowski bemerkt hierzu noch, daß Kant diese Stelle nicht abgeändert, mithin gebilligt habe. S. 274 spricht er von „den unauslöschlich festbleibenden Eindrücken seiner frommen, echt christlichen Erziehung, auf die Kant immer und so gern in seinen Unterhaltungen auch in späteren Jahren noch zurückkam." Kant selbst urteilt einmal über den Pietismus: „Waren auch die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach was man will, genug! Die Leute, denen er ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Heiterkeit, jene innere Freude, die durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Not und keine Verfolgung setzten ihn in Mißmut, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen."*) Zweifellos ist also der Pietismus, wie er ihm in seiner Jugend entgegentrat, von der höchsten Bedeutung für seine Entwicklung geworden.

*) Fr. Th. Rink: Ansichten aus J. Kants Leben. Königsberg 1805. S. 60.

Wir untersuchen nun seine religiösen Anschauungen, besonders seine Stellung zum Gottesbegriff, so weit sie sich aus seinen Schriften entnehmen lassen. Zunächst huldigte er der damals allgemein herrschenden Anschauung, dem dogmatischen Rationalismus der Wolffschen Schule, welche lehrte, daß das Dasein Gottes auf logischem Wege bewiesen werden könne. In der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" vom Jahre 1755 sieht er, wie er in der Vorrede sagt, „bei jedem Schritt die Nebel sich zerstreuen, welche hinter ihrer Dunkelheit (sc. der Religion) Ungeheuer zu verbergen schienen und nach deren Zerteilung die Herrlichkeit des höchsten Wesens mit dem lebhaftesten Glanze hervorbrach." Er spricht von der Uebereinstimmung zwischen seinem System und der Religion. Die Theorien von der mechanischen Entwicklung der Erde führen durchaus nicht zur Leugnung Gottes. Im Gegenteil: „Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann" (S. 13). Im Inhaltsverzeichnis (S. 25) heißt es unter: Achtes Hauptstück: „Die wesentliche Fähigkeit der Naturen der Dinge, sich von selbst zur Ordnung und Vollkommenheit zu erheben, ist der schönste Beweis des Daseins Gottes." Am Beginn des 8. Hauptstücks heißt es dann weiter: „Man kann das Weltgebäude nicht ansehen, ohne die treffliche Anordnung in ihrer Einrichtung und die sicheren Merkmale der Hand Gottes in der Vollkommenheit ihrer Beziehungen zu kennen. Die Vernunft, nachdem sie soviel Schönheit, so viel Trefflichkeit erwogen und bewundert hat, entrüstet sich mit Recht über die kühne Torheit, welche sich unterstehen darf, alles dieses dem Zufalle und einem glücklichen Ohngefähr zuzuschreiben. Es muß die höchste Weisheit den Entwurf gemacht und eine unendliche Macht selbige ausgeführt haben, sonst wäre es unmöglich, so viele in einem Zweck zusammenkommende Absichten in der Verfassung des Weltgebäudes anzutreffen" (S. 128). „Also ist ein Wesen aller Wesen, ein unendlicher Verstand und selbständige Weisheit vorhanden, daraus die Natur, auch sogar ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriff der Bestimmungen, ihren Ursprung ziehet" (S. 131). „Der eine Schluß ist ganz richtig: Wenn in der Verfassung der Welt Ordnung und Schönheit hervorleuchten, so ist ein Gott. Allein der andere ist nicht weniger gegründet: Wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat herfließen können, so ist die ganze Natur notwendig eine Wirkung der höchsten Weisheit" (S. 145).

So bemerkenswert die Festigkeit ist, mit der Kant in dieser Schrift den Beweis für das Dasein Gottes aus der Zweckmäßigkeit der Natur führt, so ist doch auch zu beachten, daß er schon hier von der Heranziehung des Gottesbegriffs zur Erklärung der Naturereignisse nichts wissen will. Ja, seine Anwendung in dieser Hinsicht ist geradezu ein Schaden. S. 131 spricht er von der „faulen Weltweisheit, die unter einer andächtigen Miene eine träge Unwissenheit zu verbergen trachtet." In der „Kritik der reinen Vernunft" spricht er ebenfalls von der „faulen Vernunft (ignava ratio)," welche „die Idee eines höchsten Wesens nicht bloß regulativ, sondern (welches der Natur einer Idee zuwider ist) konstitutiv braucht" (S. 717). Das Problem: Glaube und Wissen, dem die Hauptarbeit seines Lebens galt, begann sich schon hier zu entwickeln. Allerdings muß auch noch bemerkt werden, daß sich Kant mit dieser

Schrift schon in einem gewissen Gegensatz zu der damas herrschenden Orthodoxie fühlte. In der Vorrede sagt er, er sei bereit, das, „was wohlgesinnte oder auch schwache Gemüter in seinem Plan anstößig finden könnten, der Strenge des rechtgläubigen Areopagus mit einer Freimütigkeit zu unterwerfen, die das Merkmal einer redlichen Gesinnung ist."

Diese Schrift hatte die Aufmerksamkeit auf Kant gelenkt und man ahnte wohl, daß sich hier etwas vorbereitete, das in seinen Folgen noch unabsehbar war. Als im Jahre 1758 die Stelle des ordentlichen Professors der Logik und Metaphisik frei wurde, wünschte Kants Gönner, der Professor Schultz, daß Kant diese Stelle erhielte. Aber ehe er ihn empfahl, ließ er ihn, wie Borowski berichtet, zu sich kommen und legte ihm im Vertrauen die feierliche Frage vor: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen?" Vielleicht war diese Frage eine Folge des Erscheinens der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels." Da Schultz ihm sein tätiges Mitwirken bei seiner Bewerbung um die erledigte Professur versprach, ist anzunehmen, daß Kant die an ihn gerichtete Frage bejaht hat. An der Ehrlichkeit seiner Antwort zu zweifeln liegt bei Kants lauterem Charakter kein Grund vor.

In das Jahr 1756 fällt die „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat." Hier heißt es am Schluß, nachdem er sich dagegen gewendet hat, daß der Mensch der Mittelpunkt der Erde sein will, „daß er sich lediglich als das einzige Ziel der Anstalten Gottes ansieht, gleich als wenn diese kein ander Augenmerk hätten als ihn allein, um die Maßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Wir wissen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und seiner Anstalten sei. Wir sind ein Teil derselben und wollen das Ganze sein. So ist der Mensch im Dunkeln, wenn er die Absichten erraten will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat. Allein wir sind in keiner Ungewißheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir diese Wege der Vorsehung dem Zweck derselben gemäß gebrauchen sollen. Der Mensch ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen. Weil sein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat, wie schön stimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbestand der Welt selbst in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größte und wichtigste zu sein scheinen, um uns zu erinnern, daß die Güter der Erden unserm Triebe zur Glückseligkeit keine Genugtuung verschaffen können. . . . . Wenn eine Stadt oder Land das Unheil gewahr wird, womit die göttliche Vorsehung sie oder ihre Nachbaren in Schrecken setzt: ist es denn wohl noch zweifelhaft, welche Partei sie zu ergreifen habe, um dem Verderben vorzubeugen, das ihnen droht, und sind die Zeichen noch wohl zweideutig, die Absichten begreiflich zu machen, zu deren Vollführung alle Wege der Vorsehung einstimmig den Menschen entweder einladen oder antreiben?"

In dem „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" vom Jahre 1759 heißt es am Anfang: „Und warum beliebte es denn dir, Du Ewiger, fragte ich mit Demut, das Schlechtere dem Besseren vorzuziehen? Und Menschen legen dem Allerhöchsten die Antwort in den Mund: Es gefiel mir also und das ist genug." Und am Ende

heißt es: „Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht, so zu heißen: Heil uns, wir sind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen. Unermeßliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwissenden die Reichtümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umpfang eröffnen, ich aber aus dem Gesichtspunkte, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einsicht, die meinem schwachen Verstande verliehen ist, werde um mich schauen, so weit ich kann, und immer mehr einsehen lernen: daß das Ganze das Beste sei, und alles um des Ganzen willen gut sei." In beiden Schriften wird das Dasein Gottes unbefangen vorausgesetzt.

Dasselbe ist der Fall in den „Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochwohlgeborenen Herrn, Herrn Johann Friedrich von Funk", dessen ehemaliger Lehrer Kant war. Dieses gemütvolle Trostschreiben ist an die Mutter des Verstorbenen gerichtet. Es heißt da: „Der Mann von Geschicklichkeit, von Verdiensten, von Reichtum ist nicht immer derjenige, welchem die Vorsehung das weiteste Ziel des Lebens gesteckt hat, um die Früchte von allen diesen recht zu genießen. Die Freundschaften, die die zärtlichsten sind, die Ehen, die die meiste Glückseligkeit versprechen, werden oft durch den frühesten Tod unerbittlich zerrissen; indessen, daß Armut und Elend gemeiniglich an dem Rocken der Parzen einen langen Faden ziehen und viele nur scheinen sich oder anderen zur Plage so lange zu leben. In diesem scheinbaren Widerspruch teilt gleichwohl der oberste Beherrscher einem jeden das Los seines Schicksals mit weiser Hand aus. Er verbirgt das Ende unserer Bestimmung auf dieser Welt in unerforschliche Dunkelheit, macht uns durch Triebe geschäftig, durch Hoffnungen getrost und durch die glückselige Unwissenheit des Künftigen ebenso beflissen auf Absichten und Entwürfe zu sinnen, wenn sie bald alle sollen ein Ende haben, als wenn wir uns im Anfange derselben befänden." Der Weise ist „bereit mit einer christlichen Resignation sich in den Befehl des Höchsten zu ergeben, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen diesen Bestrebungen ihn von der Bühne abzurufen, worauf er gestellt war. Wir finden die Wege der Vorsehung allemal weise und anbetungswürdig in den Stücken, wo wir sie einigermaßen einsehen können; sollten sie es da nicht noch weit mehr sein, wo wir es nicht können?" Er wäre ein rechtschaffener Bürger für die Welt geworden, allein der Ratschluß des Höchsten wollte, daß er einer für den Himmel werden sollte." Zum Schluß heißt es dann: „Die demütige Entsagung unserer eigenen Wünsche, wenn es der weisesten Vorsehung gefällt ein anderes zu beschließen, und die christliche Sehnsucht nach einerlei seligem Ziele, zu welcher andere vor uns gelangt sind, vermögen mehr zur Beruhigung des Herzens, als alle Gründe einer trockenen und kraftlosen Beredsamkeit."

Bedeutungsvoller als diese kleineren Schriften ist für unseren Zweck die Schrift vom Jahre 1763: „der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes." In dieser Schrift werden die herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes, namentlich der ontologische, untersucht und in Frage gestellt. In der Vorrede bezeichnet er als „die wichtgste aller unserer Erkentnisse: Es ist ein Gott." „Die Vorsehung hat nicht gewollt, daß unsere zur Glückselgkeit höchstnötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit seiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert, der,

wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, in sofern wir desselben äußerst bedürftig sind. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernuft, der selbst noch innerhalb den Schranken gemeiner Einsichten ist, genugsam überführende Beweistümer von dem Dasein und den Eigenschaften dieses Wesens an die Hand gibt, obgleich der subtile Forscher allerwärts die Demonstration und die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmäßig verknüpfter Vernunftschlüsse vermißt. Gleichwohl kann man sich nicht entbrechen diese Demonstration zu suchen, ob sie sich nicht irgendwo darböte."

„Diese Demonstration ist indessen noch niemals erfunden worden, welches schon von andern angemerkt ist. Was ich hier liefere, ist auch nur der Beweisgrund zu einer Demonstration, ein mühsam gesammeltes Baugerät, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt ist, um aus dessen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen." „Ich wollte nur die ersten Züge eines Hauptrisses entwerfen, nach welchen, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübtern Händen die Zeichnung in den Teilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit erhielte." Wenn auch schon die gesunde Vernuft genug Beweise für das Dasein Gottes darbietet, so hält es Kant doch noch für möglich, daß auch ein Beweis für philosophische Köpfe gefunden werden kann, eine Ansicht, die er später nicht mehr geteilt hat. In der Vorrede denkt er auch an die böswilligen Kritiker, „die nur eine scheinbare Veranlassung wünschen, auf eine Schrift den bitteren Vorwurf des Irrglaubens zu werfen." Wenn hin und wieder ziemlich ausführliche physische Erläuterungen vorkommen, so hatte er in diesen Fällen die Absicht, „vermittelst der Naturwissenschaften zur Erkenntnis Gottes hinauf zu steigen."

Für das Dasein Gottes sind überhaupt nur zwei Beweise möglich: 1. der ontologische. Hier wird „die innere Möglichkeit aller Dinge als etwas angesehen, was irgend ein Dasein voraussetzt." 2. Der kosmologische, der „durch die in den Dingen der Welt wahrgenommenen Eigenschaften und die zufällige Anordnung des Weltganzen auf das Dasein sowohl als auf die Beschaffenheit der obersten Ursache führt." Der kosmologische Beweis ist so natürlich, so einnehmend und es erweitert sein Nachdenken auch so sehr mit dem Fortgang unserer Einsichten, daß er so lange dauern muß, als es irgend ein vernünftiges Geschöpf geben wird, welches an der edlen Betrachtung teilzunehmen wünscht, Gott aus seinen Werken zu erkennen." Allerdings hat er oft dazu dienen müssen, „allerlei physische Einsichten oder auch Hirngespinnsten durch die Losung des Religionseifers ein ehrwürdiges Ansehen zu geben. Bei aller dieser Vortrefflichkeit ist diese Beweisart doch immer der mathematischen Gewißheit und Genauigkeit unfähig und man wird jeder Zeit nur auf einen unbegreiflich großen Urheber desjenigen Ganzen, was sich unsern Sinnen darbietet, schließen können, nicht aber auf das Dasein des vollkommensten unter allen möglichen Wesen. Es wird die größte Wahrscheinlichkeit von der Welt sein, daß er ein einiger erster Urheber sei, allein dieser Ueberzeugung wird viel an der Ausführlichkeit, die der frechsten Zweifelsucht trotzt, ermangeln." „Allein wir müssen uns bescheiden, daß wir nicht

alles Erschaffene kennen, und daher urteilen, daß, was uns bekannt ist, nur einem Urheber blicken lasse, woraus wir vermuten, was uns auch nicht bekannt ist, werde ebenso bewandt sein, welches zwar sehr vernünftig gedacht ist, aber nicht strenge schließt."

„Dagegen, wofern wir uns nicht zu sehr schmeicheln, so scheint unser entworfener ontologischer Beweis derjenigen Schärfe fähig zu sein, die man in einer Demostration fordert. Indessen, wenn die Frage wäre, welcher denn überhaupt unter beiden der beste sei, so würde man antworten: sobald es auf logische Genauigkeit ankommt, so ist es der ontologische, verlangt man aber Faßlichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moralischen Triebfedern der menschlichen Natur, so ist dem kosmologischen Beweis der Vorzug zuzugestehn. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit ist, den Menschen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Tätigkeit sind, zu beleben, indem man zugleich den gesunden Verstand überzeugt, als mit sorgfältig abgewogenen Vernunftschlüssen zu unterweisen, dadurch, daß der feineren Spekulation ein Genüge getan wird, so ist, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekannten kosmologischen Beweise der Vorzug der allgemeinen Nutzbarkeit nicht abzusprechen (S. 199 ff).

Seite 180 findet sich die schöne Stelle: Die Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der alles in sich faßt, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen, aus Staube gemacht, es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffenen Augen verbirgt. Gott ist allgenugsam. Was da ist, es sei möglich oder wirklich, das ist nur etwas, insofern es durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich selbst reden lassen: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; außer mir ist nichts, ohne insofern es durch mich etwas ist. Dieser Gedanke, der erhabenste unter allen, ist noch sehr vernachlässigt oder mehrenteils gar nicht berührt worden." Kant zieht dem Begriff der göttlichen Unendlichkeit den der Allgenugsamkeit vor. Bei ersterem handelt es sich um den Vergleich „göttlicher Bestimmungen mit denen der erschaffenen Dinge", „eine Gleichartigkeit, die man nicht wohl behaupten kann", außerdem wird der „unverringerte Besitz von aller Vollkommenheit" dadurch nicht recht zum Ausdruck gebracht. Dagegen findet man alles, was man hierbei zu denken vermag, in dem Ausdruck der Allgenugsamkeit enthalten. Diese Ausführung ist insofern bemerkenswert, als Kant hier auf die Schwierigkeit hinweist, für das Verhältnis Gottes zur Welt treffende Bezeichnungen zu finden. Dieser Umstand ist für das Verständnis des Als Ob Begriffs bei Kant von großer Bedeutung. In seinen späteren Schriften finden sich vielfach Auseinandersetzungen, die sich gerade mit dieser Frage beschäftigen.

Am Schluß faßt Kant noch einmal das Ergebnis der ganzen Schrift zusammen: „Es ist nur ein Gott und nur ein Beweisgrund, durch welchen es möglich ist, sein Dasein mit der Wahrnehmung derjenigen Notwendigkeit einzusehen, die schlechterdings alles Gegenteil vernichtigt. . . . Nur darin, daß die Verneinung der göttlichen Existenz völlig Nichts ist, liegt der Unterschied seines Daseins von anderer Dinge ihrem. Die

innere Möglichkeit, die Wesen der Dinge, sind nun dasjenige, dessen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird also das eigene Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen bestehen. Hierin sucht das Beweistum, und wenn ihr ihn nicht daselbst anzutreffen vermeint, so schlaget euch von diesem ungebahnten Fußsteige auf die große Heeresstraße der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere."

Dieser letzte Satz ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis Kants. Diese durchaus notwendige Ueberzeugung kann sich jeder, auch der Einfachste verschaffen und hierfür ist, wie oben gesagt wurde, der kosmologische Beweis am geeignetsten. Ist er auch nicht derartig, daß eine „subtile Spekulation" durch ihn befriedigt werden kann, so ist doch seine praktische Brauchbarkeit für die moralischen Triebfedern der menschlichen Natur ohne allen Zweifel. Wir finden hier schon die Ansicht vorbereitet, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft ausgesprochen hat, daß die Gottesidee auch den Wert einer heuristischen Fiktion habe und daß etwas, auch wenn es nicht allgemein giltig bewiesen werden kann, dennoch Realität in praktischer Hinsicht haben kann. Jedenfalls steht ihm über allem Wissen die Ueberzeugung. Tausend Beweise genügen ja auch nicht, um eine Ueberzeugung hervorzubringen. Vermutlich haben wir in dieser „Ueberzeugung" eine Nachwirkung des Pietismus seiner Jugendzeit zu sehen. Etwas Unbewiesenes wird damit noch lange nicht etwas Innerliches, daß uns Beweise für sein Dasein gegeben werden. Wenn es ein bestimmender Faktor in unserem Denken und Handeln werden soll, müssen wir von seinem Dasein innerlich überzeugt sein. Diese Religion des Herzens aber ist es, deren Pflege sich der Pietismus angelegen sein läßt.

In den durch die Visionen Swedenborgs veranlaßten „Träumen eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik" vom Jahre 1766, in denen sich der Einfluß des französischen und englischen Empirismus am stärksten geltend macht, steht Kant der Metaphysik als Wissenschaft schon bedeutend skeptischer gegenüber, ja, seine Ergebnisse klingen sehr oft schon an die Resultate der späteren „Kritik der reinen Vernunft" an. Bei der Beurteilung der „Träumer der Empfindung", der Geisterseher, fällt ihm die Ähnlichkeit mit den „Träumern der Vernunft", den Metaphysikern seiner Zeit auf, „den Luftbaumeistern der mancherlei Gedankenwelten", von denen er annimmt, „daß die Kenntnis der andern Welt allhier nur erlangt werden kann, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nötig hat." Der Nutzen der Metaphysik, „in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger „Gunstbezeigungen rühmen kann", besteht darin: „einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei und welches Verhältnis die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsere Urteile jederzeit stützen müssen. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft. Dieser Nutzen der Metaphysik ist der unbekannteste und zugleich der wichtigste" (S. 61).

„Jetzt, da die stiptische Kraft der Selbsterkenntnis die seidenen Schwingen zusammengezogen hat, sehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes; glücklich! wenn wir denselben als unseren angewiesenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungestraft hinausgehen, und der auch alles enthält, was uns befriedigen kann, so lange wir uns am Nützlichen halten" (S. 62). Der Begriff des Nützlichen findet sich schon in der Einleitung, dem „Vorbericht, der sehr wenig für die Ausführung verspricht." „Allein die gemeinen Erzählungen, die so viel Glauben finden und wenigstens so schlecht bestritten sind, weswegen laufen die so ungenützt oder ungeahndet umher, und schleichen sich selbst in die Lehrverfassungen ein, ob sie gleich den Beweis vom Vorteil hergenommen (argumentum ab utili) nicht für sich haben, welcher der überzeugendste unter allen ist?" Soll man nun die Richtigkeit solcher Geistererscheinungen durchaus leugnen oder soll man einige anerkennen? „Es ist wohl noch ein dritter Fall übrig, nämlich sich mit dergleichen vorwitzigen oder müßigen Fragen gar nicht zu bemengen und sich an das Nützliche zu halten."

Fragt man nun, was Kant unter dem „Nützlichen" versteht, so gibt er die Antwort gegen Ende seiner Schrift. Er spricht hier von dem „moralischen Glauben", „dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann, und welcher einzig und allein dem Menschen in jeglichem Zustande angemessen ist, indem er ihn ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken führt. Laßt uns demnach alle lärmenden Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Spekulation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der Tat gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden. Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken teilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen aber sehr natürlichen Bescheid geben: daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden belieben, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten." Nützlich allein ist also für den Menschen der moralische Glaube.

Bemerkenswert ist, wie kurz vorher Kant die Art des moralischen Glaubens gekennzeichnet hat. „Wie, ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen? Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen,

daß er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nähre, daß er den Vorteil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse? Und in der Tat lehrt die Erfahrung auch, daß so viele, welche von der künftigen Welt belehrt und überzeugt sind, gleichwohl dem Laster und der Niederträchtigkeit ergeben, nur auf Mittel sinnen, den drohenden Folgen der Zukunft arglistig auszuweichen; aber es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein: die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen." Diese tief innerliche Auffassung, die in manchem schon an die später erhobene Forderung des autonomen Sittengesetzes anklingt, erscheint auch als eine Fortwirkung der „Religion des Herzens", wie sie unter Anleitung der Mutter in Kants Jugendzeit eine Rolle spielte.

Eine nähere Erläuterung zu diesen Ausführungen bietet seine Betrachtung über die Geisterwelt. S. 23 ff: „Wenn wir äußere Dinge auf unser Bedürfnis beziehen, so können wir dieses nicht tun, ohne uns zugleich durch eine gewisse Empfindung gebunden und eingeschränkt zu fühlen, die uns merken läßt, daß in uns gleichsam ein fremder Wille wirksam sei, und unser eigen Belieben die Bedingung von äußerer Beistimmung nötig habe. Eine geheime Macht nötigt uns, unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten, ob dieses gleich öfters ungern geschieht und der eigennützigen Neigung stark widerstreitet, und der Punkt, wohin die Richtungslinien unserer Triebe zusammen laufen, ist also nicht bloß in uns, sondern es sind noch Kräfte, die uns bewegen in dem Wollen anderer außer uns. Daher entspringen die sittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen, das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit, deren jeder uns manche Aufopferung abdringt und ob gleich beide dann und wann durch eigennützige Neigungen überwogen werden, doch nirgend in der menschlichen Natur ermangeln ihre Wirklichkeit zu äußern. Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen. Will man diese in uns empfundene Nötigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das sittliche Gefühl nennen, so redet man davon nur als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Ursachen derselben auszumachen. . . . Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollständige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menschen haben, wohl aber in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen. Die wahren Absichten, die geheimen Beweggründe vieler aus Ohnmacht fruchtlosen Bestrebungen, der Sieg über sich selbst oder auch bisweilen die verborgene Tücke bei scheinbarlich guten Handlungen, sind mehrenteils für den physischen Erfolg in dem körperlichen Zustande verloren, sie würden aber auf solche Weise in der immateriellen Welt als fruchtbare Gründe angesehen werden

müssen, und in Ansehung ihrer nach pneumatischen Gesetzen zufolge der Verknüpfung des Privatwillens und des allgemeinen Willens, d. i. der Einheit und des Ganzen der Geisterwelt, eine der sittlichen Beschaffenheit der freien Willkür angemessene Wirkung ausüben oder auch gegenseitig empfangen. Denn weil das Sittliche der Tat den innern Zustand des Geistes betrifft, so kann es auch natürlicher Weise nur in der unmittelbaren Gemeinschaft der Geister, die der ganzen Moralität adäquate Wirkung nach sich ziehen. Dadurch würde es nun geschehen, daß die Seele des Menschen schon in diesem Leben dem sittlichen Zustande zufolge, ihre Stelle unter den geistigen Substanzen des Universum einnehmen müßte..... Wenn dann endlich durch den Tod die Gemeinschaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, so würde das Leben in der anderen Welt nur eine natürliche Fortsetzung derjenigen Verknüpfung sein, darin sie mit ihr schon in diesem Leben gestanden war, und die gesamten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit würden sich dort in den Wirkungen wiederfinden, die ein mit der ganzen Geisterwelt in unauflöslicher Gemeinschaft stehendes Wesen schon vorher daselbst nach pneumatischen Gesetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden also gleichsam aus einem Stücke sein und ein stetiges Ganze ausmachen, selbst nach der Ordnung der Natur. Dieser letztere Umstand ist von besonderer Erheblichkeit. Denn in einer Vermutung nach bloßen Gründen der Vernunft ist es eine große Schwierigkeit, wenn man, um den Uebelstand zu heben, der aus der unvollendeten Harmonie zwischen der Moralität und ihren Folgen in dieser Welt entspringt, zu einem außerordentlichen göttlichen Willen seine Zuflucht nehmen muß; weil, so wahrscheinlich auch das Urteil über denselben nach unseren Begriffen von der göttlichen Weisheit sein mag, immer ein starker Verdacht übrig bleibt, daß die schwachen Begriffe unseres Verstandes vielleicht auf den Höchsten sehr verkehrt übertragen worden, da des Menschen Obliegenheit nur ist, von dem göttlichen Willen zu urteilen aus der Wohlgereimtheit, die er wirklich in der Welt wahrnimmt, oder welche er nach der Regel der Analogie, gemäß der Naturordnung, darin vermuten kann, nicht aber nach dem Entwurfe seiner eigenen Weisheit, den er zugleich dem göttlichen Willen zur Vorschrift macht, befugt ist, neue und willkürliche Anordnungen in der gegenwärtigen oder künftigen Welt zu ersinnen." Kant sucht hier zu erklären, wie die hier ausgeübte Moralität mit ihren Wirkungen bis in die jenseitige Welt reicht und so auch ein Ausgleich zwischen dem Wollen und dem Vollbringen, zwischen denen hier oft ein weiter Spalt klafft, geschaffen wird. Zum Schluß kommt er auch auf die Schwierigkeit zu sprechen, für das Wesen Gottes adäquate Begriffe zu finden. S. 27 f. heißt es hierzu: „Diese Ungleichartigkeit der geistigen Vorstellungen und derer, die zum leiblichen Leben des Menschen gehören, darf indessen nicht als ein so großes Hindernis angesehen werden, daß sie alle Möglichkeit aufhebe, sich bisweilen der Einflüsse von Seiten der Geisterwelt sogar in diesem Leben bewußt zu werden. Denn sie können in das persönliche Bewußtsein des Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, daß sie nach dem Gesetz der vergesellschaftenden Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt sind und analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken, die wohl nicht der geistige Begriff selber, aber doch deren Symbole sind. Denn es ist doch

immer eben dieselbe Substanz, die zu dieser Welt sowohl als zu der andern wie ein Glied gehört, und beiderlei Art von Vorstellungen gehören zu demselben Subjekte und sind miteinander verknüpft. Die Möglichkeit hiervon können wir einigermaßen dadurch faßlich machen, wenn wir betrachten, wie unsere höheren Vernunftbegriffe, welche sich den geistigen ziemlich nähern, gewöhnlichermaßen gleichsam ein körperlich Kleid annehmen, um sich in Klarheit zu setzen. Daher die moralischen Eigenschaften der Gottheit unter den Vorstellungen des Zorns, der Eifersucht, der Barmherzigkeit, der Rache und dgl. vorgestellt werden." Hier ist auf die symbolische Natur unserer Erkenntnis übersinnlicher Dinge hingewiesen, ein Punkt der von Kant in seinen späteren Schriften noch des öfteren berührt wird und für die Beurteilung des Als-Ob in Beziehung auf die Realität Gottes von großer Bedeutung ist. Hat sich Kant in dieser Schrift auch nicht besonders mit dem Gottesbegriff auseinandergesetzt, so geht doch auch aus keiner Stelle hervor, daß er ihm ablehnend gegenüber steht. Betont er auch das argumentum ab utili, so ist doch nirgends gesagt, daß es bloß auf das Nützliche ankommt, die Wahrheit und Wirklichkeit des dem Nützlichen zugrunde liegenden aber gleichgültig oder gar ausgeschlossen sei. Vergleiche dagegen Vaihingers Bestimmung der Fiktion als eines nützlichen Irrtums. Bedeutungsvoll ist auch Kants Bestimmung der Metaphysik als einer Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Erkenntnis.

In seinem Briefe an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766 nimmt Kant auf sein Werk über Swedenborg Bezug. Dabei sagt er: „Mein Versuch von der Analogie eines wirklichen sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation ist eigentlich nicht eine ernstliche Meinung von mir, sondern ein Beispiel, wie weit man, und zwar ungehindert, in philosophischen Erdichtungen fortgehen kann, wo die Data fehlen, und wie nötig es bei einer solchen Aufgabe sei, auszumachen, was zur Solution des Problems nötig sei und ob nicht die dazu notwendigen Data fehlen. Wenn wir dennoch die Beweistümer aus der Anständigkeit oder den göttlichen Zwecken so lange beiseite setzen und fragen, ob aus unseren Erfahrungen jemals eine solche Kenntnis von der Natur der Seele möglich sei, die dazu reiche, die Art ihrer Gegenwart im Weltraume, sowohl in Verhältnis auf die Materie als auch auf Wesen ihrer Art daraus zu erkennen, so wird sich zeigen, ob Geburt (im metaphysischen Verstande), Leben und Tod etwas sei, was wir jemals durch Vernunft werden einsehen können. Es liegt hier daran auszumachen, ob es nicht hier wirklich Grenzen gebe, welche nicht durch die Schranken unserer Vernunft, nein, der Erfahrung, die die Data zu ihr enthält, festgesetzt sein." Die Bemerkung, daß sein „Versuch von der Analogie eines wirklichen sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation" nicht eigentlich eine ernstliche Meinung von ihm war, muß um so mehr auffallen, als er noch am Eingang des Briefes sagte: „Zwar denke ich vieles mit der allerklärsten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Mut haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke." Die Ausführungen in den „Träumen eines Geistersehers" S. 23 ff machen durchaus nicht den Eindruck, als ob es Kant damit nicht recht ernst gewesen sei. Im Gegenteil, diese Ausführungen erscheinen gerade

recht wertvoll im Hinblick auf seine späteren Veröffentlichungen, namentlich die Kritik der praktischen Vernunft. Es wäre immerhin möglich, daß diese Ausführungen, die Kant Mendelssohn gegenüber zu metaphysisch erschienen, doch unbewußt seine innerste Ueberzeugung waren.

Mit den Träumen eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik" schließen die wichtigsten Schriften der sogenannten vorkritischen Periode. Man muß schon sagen: sogenannt, weil der große Gegensatz, wie er sehr oft zwischen der vorkritischen und der kritischen Periode behauptet wird, doch nicht in dem Maße vorhanden ist, wie vielfach angenommen wird. Die Probleme, die er später behandelt hat, stehen ihm im Großen und Ganzen schon jetzt vor Augen. In einem Briefe an Marcus Herz, gegen Ende 1773 spricht er die Hoffnung aus, daß durch seine Bemühungen der Philosophie „auf eine dauerhafte Art eine andere und vor Religion und Sitten weit vorteilhaftere Wendung" gegeben wird. Er spricht sich darin auch über den Wert des Begriffes der Realität für die Moralphilosophie aus. „Ihren Versuch in der Moralphilosophie bin ich begierig erscheinen zu sehen. Ich wünschte aber doch, daß sie den in der höchsten Abstraktion der spekulativen Vernunft so wichtigen und in der Anwendung auf das Praktische so leeren Begriff der Realität darin nicht geltend machen möchten. Denn der Begriff ist transzendental, die obersten praktischen Elemente aber sind Lust und Unlust, welche empirisch sind, ihr Gegenstand mag nun erkannt werden, woher er wolle. Es kann aber ein bloßer reiner Verstandesbegriff die Gesetze oder Vorschriften desjenigen, was lediglich sinnlich ist, nicht angeben, weil er in Ansehung dieses völlig unbestimmt ist. Der oberste Grund der Moralität muß nicht bloß auf das Wohlgefallen schließen lassen, er muß selbst im höchsten Grade wohlgefallen, denn er ist keine bloß spekulative Vorstellung, sondern muß Bewegkraft haben und daher, ob er zwar intellektual ist, so muß er doch eine gerade Beziehung auf die erste Triebfeder des Willens haben." Man wird diese Aeußerung beachten müssen, wenn man der Frage nach der Realität Gottes in den der Moral gewidmeten Schriften Kants nachgeht.

In dem an Johann Caspar Lavater gerichteten Brief vom 28. April 1775 spricht er sich über religiöse Dinge aus. „Wissen sie auch an wen sie sich deshalb wenden? An einen, der kein Mittel kennt, was in dem letzten Augenblicke des Lebens Stich hält, als die reinste Aufrichtigkeit in Ansehung der verborgensten Gesinnungen des Herzens, und der es mit Hiob für ein Verbrechen hält, Gott zu schmeicheln und innere Bekenntnisse zu tun, welche vielleicht die Furcht erzwungen hat und womit das Gemüt nicht in freiem Glauben zusammenstimmt." „Wenn wir das Geheimnis von dem, was Gott seinerseits tut, auch gar nicht wüßten, sondern nur überzeugt wären: daß bei der Heiligkeit seines Gesetzes und dem unüberwindlichen Bösen unseres Herzens Gott notwendig irgend eine Ergänzung unserer Mangelhaftigkeit in den Tiefen seiner Ratschlüsse verborgen haben müsse, worauf wir demütig vertrauen können, wenn wir nur so viel tun als in unseren Kräften ist, um derselben nicht unwürdig zu sein, so sind wir in demjenigen, was uns angeht, hinreichend belehrt, die Art, wie die göttliche Gütigkeit uns Beihilfe widerfahren läßt, mag sein, welche sie wolle." „Es bleibt mir nichts, um dieser göttlichen mitwirkenden Kraft teilhaftig zu werden, übrig, als meine mir von Gott

erteilten natürlichen Kräfte so zu brauchen, daß ich dieser seiner Beihilfe nicht unwürdig, oder, wenn man lieber will, unfähig werde." „Unter dem moralischen Glauben verstehe ich das unbedingte Zutrauen auf die göttliche Hilfe, in Ansehung alles Guten, was, bei unseren redlichsten Bemühungen, doch nicht in unserer Gewalt ist. Von der Richtigkeit und der Notwendigkeit des moralischen Glaubens kann ein jeglicher, nachdem er ihm einmal eröffnet ist, aus sich selbst, ohne historische Hilfsmittel überzeugt werden, ob er gleich ohne solche Eröffnung von selbst nicht darauf würde gekommen sein." Hier wird das Dasein Gottes unbefangen anerkannt. Ebenso ist es in dem Briefentwurf an Lavater (nach dem 28. April 1775). Hier heißt es: „Glaube, d. i. ein unbedingtes Zutrauen, daß Gott alsdann das übrige Gute, was nicht in unserer Gewalt ist, ergänzen werde. Diese Glaubenslehre verbietet alle Anmaßung, die Art, wie Gott dieses tue, wissen zu wollen."

In dem Brief an Christian Heinrich Wolke vom 28. März 1776 heißt es bei der Ueberweisung des Sohnes seines Freundes Motherby an Wolkes Philanthropin: „In Ansehung der Religion ist der Geist des Philanthropins ganz eigentlich mit der Denkungsart des Vaters einstimmig, so sehr, daß er wünscht, daß selbst die natürliche Erkenntnis von Gott, soviel er mit dem Anwachs seines Alters und Verstandes davon nach und nach erlangen mag, eben nicht geradezu auf Andachtshandlungen gerichtet werden möge, als nur, nachdem er hat einsehen lernen, daß sie insgesamt nur den Wert der Mittel haben, zur Belebung einer tätigen Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit in Befolgung seiner Pflichten, als göttlicher Gebote." Der Ausdruck: Pflichten als göttlicher Gebote, der an die Als-Ob-Vorstellung anklingt, deutet nicht auf eine bloß fiktive Vorstellung hin, sondern die Pflichten sind hier tatsächlich göttliche Gebote. —

Wir kommen nun zur „Kritik der reinen Vernunft" vom Jahre 1781. Kant bemerkt in der Vorrede zur ersten Auflage, daß er unter der Kritik der reinen Vernunft „nicht eine Kritik der Bücher und Systeme" verstehe, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien." Es handelt sich also um die Frage, ob man ein Recht habe, metaphysische Betrachtungen anzustellen, die durch unsere sinnliche Erfahrung gezogenen Grenzen zu überschreiten. Im Vordergrund mußte hierbei die Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens stehen. Sein Hauptinteresse war aber, der Philosophie eine „für Religion und Sitten vorteilhaftere Wendung zu geben" wie er gegen Ende 1773 an Markus Herz schrieb. Diese Untersuchung war also Mittel zum Zweck. Der positive Nutzen der Kritik besteht darin, daß sie uns „von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt und alles, was wir theoretisch erkennen können, auf bloße Erscheinungen einschränkt. . . . Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauches meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwänglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um

zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist. (Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. XXIX f.) „Das was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. . . . Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Uebersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transpendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise, dem Wunsche der Metaphysik gemäß, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse a priori zu gelangen. Und bei einem solchen Verfahren hat uns die spekulative Vernunft zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschaft, wenn sie ihn gleich leer lassen mußte, und es bleibt uns also noch unbenommen, ja, wir sind gar dazu durch sie aufgeordert, ihn durch praktische Data derselben, wenn wir können, auszufüllen." Die bloße Negation ist also durchaus nicht seine Absicht, auch will er nicht dem „Skeptizism, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozeß macht, das Wort reden" (XXXVI). „Bei dieser wichtigen Veränderung im Felde der Wissenschaften, und dem Verluste, den spekulative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Besitz erleiden muß, bleibt dennoch alles mit der allgemeinen menschlichen Angelegenheit, und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren, der reinen Vernunft zog, in demselben vorteilhaften Zustande, als es jemalen war, und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen. Ich frage den unbiegsamsten Dogmatiker, ... ob der Beweis vom Dasein Gottes aus dem Begriffe eines allerrealsten Wesens (der Zufälligkeit des Veränderlichen und der Notwendigkeit eines ersten Bewegers) nachdem sie von den Schulen ausgingen, jemals haben bis zum Publikum gelangen und auf dessen Ueberzeugung den mindesten Einfluß haben können? Ist dieses nun nicht geschehen, und kann es auch, wegen der Untauglichkeit des gemeinen Menschenverstandes zu so subtiler Spekulation, niemals erwartet werden; hat vielmehr . . . . . die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorsorge, die allerwärts in der Natur hervorblickt, allein den Glauben an einen weisen und großen Welturheber, die sich aufs Publikum verbreitende Ueberzeugung, sofern sie auf Vernunftsgründen beruht, ganz allein bewirken müssen: so bleibt ja nicht allein dieser Besitz ungestört, sondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Ansehen, daß die Schulen nunmehr belehrt werden, sich keine höhere und ausgebreitetere Einsicht in einem Punkte anzumaßen,

der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die große (für uns achtungswürdigste) Menge auch ebenso leicht gelangen kann, und sich also auf die Kultur dieser allgemein faßlichen und in moralischer Absicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuschränken." Kant ist also weit von der Absicht entfernt, den Gottesglauben als solchen etwa anzugreifen und zu vernichten. Die Vorrede zur zweiten Auflage ist sieben Jahre nach Erscheinen der ersten Auflage des Werks geschrieben. Diese Tatsache wird man sich gegenwärtig halten müssen, wenn bei der Untersuchung des Werkes etwa einzelne Stellen begegnen sollten, die den Anschein haben, als wäre es Kant mit dem Gottesbegriff nicht ernst.

Vaihinger hebt als ausschlaggebend für die Beurteilung der Kantschen Ideenlehre die Stelle aus der transzendentalen Methodenlehre in dem Abschnitt: „Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen" hervor: „Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, bloße Ideen und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloß problematisch gedacht, um in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen) regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es bloße Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zugrunde gelegt werden können." Als Beispiele hierzu werden die unkörperliche Einheit der Seele und das Dasein eines höchsten Wesens angeführt (S. 799 ff.). Dazu bemerkt Vaihinger: „Würde man diese klassische Stelle immer vor Augen gehabt haben, so hätte man die ganze Ideenlehre von vornherein besser verstanden." Die Ausdrücke „bloße Ideen", „bloße Gedankendinge" klingen ja in der Tat zunächst derartig, daß man kaum dahinter etwas Reales vermuten möchte. Um sie aber richtig zu verstehen, muß man den Zusammenhang betrachten, in dem sie sich finden. Gleich am Anfang des Abschnitts heißt es: Weil wir denn durch Kritik unserer Vernunft endlich so viel wissen, daß wir in ihrem reinen und spekulativen Gebrauch gar nichts wissen können, sollte sie nicht ein desto weiteres Feld zu Hypothesen eröffnen?" Diese müssen aber, „um nicht grundlos zu sein, mit dem, was wirklich gegeben ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden" Bei den Ideen ist das aber nicht möglich, da sie als „bloße Gedankendinge" in der Erfahrung nicht angetroffen werden. Es würde auch gar keine Erklärung sein, „indem das, was man aus bekannten empirischen Prinzipien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht." Bei der „Erklärung gegebener Erscheinungen" sind die Ideen lediglich als heuristische Fiktionen zu bewerten. So ist der Ausdruck „bloße Gedankendinge" aus dem Gegensatz zu den Gegenständen der Erfahrung heraus zu verstehen; nur in dieser Hinsicht sind sie „bloße Gedankendinge." Ein Urteil über ihre sonstige Realität ist damit noch nicht abgegeben. Diese Stelle und der Zusammenhang, in dem sie sich befindet, spricht jedenfalls nicht dafür, daß die Ideen absolute Fiktionen sind.

Für Vaihingers Auffassung spricht scheinbar noch mehr als die von ihm besonders hervorgehobene Stelle, die in dem Abschnitt: „Von

den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft" enthaltene, wo es in dem Absatz: „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft" S. 698 f. heißt: „Der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee, d. i. seine objektive Realität soll nicht darin bestehen, daß er sich geradezu auf einen Gegenstand bezieht (denn in solcher Bedeutung würden wir seine objektive Gültigkeit nicht rechtfertigen können), sondern er ist nur ein nach Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema von dem Begriff eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee als seinem Grund oder Ursache ableitet. Alsdann heißt es z. B.: Die Dinge der Welt müssen so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten. Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff, und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir unter der Leitung desselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen." Ideen sind „regulative Prinzipien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebaut und berichtigt wird, als es ohne solche Ideen, durch den bloßen Gebrauch der Verstandesgrundsätze geschehen könnte." Die Ausdrücke „bloße Idee", „Schema von dem Begriff eines Dinges überhaupt", „eingebildeter Gegenstand dieser Idee" klingen scheinbar sehr positiv. Um ihnen aber gerecht zu werden, darf man die Bemerkung nicht übersehen, daß mit dem Begriff Idee nichts über die Beschaffenheit eines Gegenstandes ausgesagt ist, für die empirische Erkenntnis genügt es, wenn sie als bloßes Verstandesding ihre Aufgabe, Einheit in das Mannigfaltige der empirischen Erkenntnis zu bringen, erfüllt. Der ganze Zusammenhang legt es nahe, zu ergänzen, daß es neben der empirischen noch eine andere Erkenntnis gibt, die auch den den Ideen zu Grunde liegenden Inhalt feststellen kann.

Neben diesen beiden Stellen, die für Vaihingers Deutung des Als-Ob angeführt werden könnten — wie wir gesehen haben, nicht mit vollem Recht — finden sich noch mannigfach zerstreut ähnlich klingende. Im folgenden seien einige besonders auffallende genannt. S. 383: die Ideen „sind endlich transzendent und übersteigen die Grenzen aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nennt, so sagt man dem Objekt nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) sehr viel, dem Subjekte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum sehr wenig, weil sie als der Begriff eines Maximum in concreto niemals kongruent kann gegeben werden." Der Nachdruck ist hier auf „Wirklichkeit unter empirischer Bedingung" zu legen, der eine andere Wirklichkeit gegenübersteht, in der man den Inhalt der Idee näher bestimmen kann.

S. 620: „Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Hinsicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie bloß Idee ist, ganz unfähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntnis in Ansehung dessen, was existiert, zu erweitern. . . . . Ein Mensch möcht

wohl ebenso wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte." Zur Erweiterung unserer Erkenntnis empirischer Dinge ist die Idee nicht geeignet. Ihr Wert liegt auf einem anderen Gebiete.

S. 647: „Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anderes als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht die Behauptung einer an sich notwendigen Existenz." S. 714: „Die Idee (eines Wesens von der höchsten Vollkommenheit) sagt nichts weiter, als daß die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen als oberster und allgenugsamer Ursache entsprungen wären. Hieraus ist klar, daß die Vernunft hierbei nichts als ihre eigene formale Regel in Erweiterung ihres empirischen Gebrauchs, zur Absicht haben könne, niemals aber eine Erweiterung über alle Grenzen des empirischen Gebrauchs, folglich unter dieser Idee kein konstitutives Prinzip ihres auf mögliche Erfahrung gerichteten Gebrauchs verborgen liege. . . . . Das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnungen in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wären. . . . . Die Voraussetzung einer obersten Intelligenz als der alleinigen Ursache des Weltganzen, aber freilich bloß in der Idee, kann also jederzeit der Vernunft nutzen, und dabei doch niemals schaden. . . . . Bleiben wir nur bei dieser Voraussetzung, als einen bloß regulativen Prinzip, so kann selbst der Irrtum uns nichts schaden."

In allen diesen Stellen wird immer wieder der bloß formale Wert der Ideen für die Erkenntnis des Empirischen betont. Lauten die Ausdrücke auch manchmal so, daß der Gedanke an einen realen Hintergrund der Ideen kaum aufkommen kann, so ist dabei doch niemals zu vergessen, daß Kant hier immer allein das Gebiet des Empirischen, der theoretischen Erkenntnis im Auge hat. Die theoretische Vernunft hat eben nicht die Fähigkeit, Gegenstände jenseits der Sinnenwelt zu erkennen. Aus diesen Aeußerungen aber Schlüsse zu ziehen über den Wert und die Realität der Ideen überhaupt, läßt sich nicht rechtfertigen. Bei den eben angeführten Beurteilungen der Ideen ist stets zu ergänzen: In Bezug auf die Erkenntnis des Empirischen.

Ja, diese Ideen bleiben sogar für die Erkenntnis des Empirischen nicht ganz leer. S. 701 ff. heißt es: „Nun ist nicht das mindeste, was uns hindert, diese Idee als objektiv und hypostatisch anzunehmen . . . . denn ein Widerspruch ist in ihnen nicht . . . . Gleichwohl ist's, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, daß kein positives Hindernis dawider ist; und es kann uns nicht erlaubt sein, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen, auf den bloßen Kredit der ihr Geschäft gern vollendenden spekulativen Vernunft als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen. Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen werden, sondern ihre Realität nur als eines Schema des regulativen

Prinzips der systematischen Einheit aller Naturerkenntnis gelten; mithin sollen sie nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als solche an sich selbst zugrunde gelegt werden. Wir heben von dem Gegenstande der Idee die Bedingungen auf, welche unseren Standesbegriff einschränken, die aber es auch allein möglich machen, daß wir von irgend einem Dinge einen bestimmten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältnis zu dem Inbegriff der Erscheinungen denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen unter einander haben." Diese Stelle ist für die Beurteilung der Ideenlehre von der größten Wichtigkeit. Die Ausdrücke: „Etwas", „an sich selbst", „Verhältnis", „analog" werden später noch des öfteren begegnen. Durch sie fällt auf die Als-Ob-Betrachtung Licht. Für den Gebrauch der Ideen kommt es gar nicht darauf an, ob ihnen eine Realität zugrunde liegt. Sie bedeuten für die Erkenntnis des Empirischen lediglich ein Verhältnis (=als-ob), das dem analog ist, das die Erscheinungen untereinander haben. Ein Etwas steht wohl hinter den Ideen, aber wir haben keinen Begriff davon. „Wenn wir demnach solche idealischen Wesen annehmen, so erweitern wir eigentlich nicht unsere Erkenntnis über die Objekte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letzteren durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das Schema gibt, welche mithin nicht als konstitutives, sondern bloß als regulatives Prinzip gilt. Denn, daß wir ein der Idee korrespondierendes Ding, ein Etwas oder wirkliches Wesen setzen, dadurch ist nicht gesagt, wir wollten unsere Erkenntnis der Dinge mit transzendenten Begriffen erweitern; denn dieses Wesen wird nur in der Idee, und nicht an sich selbst zugrunde gelegt, mithin nur um die systematische Einheit auszudrücken, die uns zur Richtschnur des empirischen Gebrauchs der Vernunft dienen soll, ohne doch etwas darüber auszumachen, was der Grund dieser Einsicht oder die innere Eigenschaft eines solchen Wesens sei, auf welchem als Ursache sie beruhe."

Hinter den Ideen steht also ein Etwas, gemäß seiner Erkenntnistheorie behauptet aber Kant, daß wir darüber nichts ausmachen können. Er fährt dann weiter fort: „So ist der Transzendentale und einzige bestimmte Begriff, den uns die bloß spekulative Vernunft von Gott gibt, im genauesten Verstande Deistisch: d. i. die Vernunft gibt nicht einmal die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs, sondern nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und notwendige Einheit gründet, und welches wir uns nicht anders als nach der Analogie einer wirklichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sei, denken können, wofern wir es ja unternehmen, es überall als einen besonderen Gegenstand zu denken, und nicht lieber, mit der bloßen Idee des regulativen Prinzips der Vernunft zufrieden, die Vollendung aller Bedingungen des Denkens als überschwänglich für den menschlichen Verstand, beiseite setzen wollen; welches aber mit der Absicht einer vollkommenen systematischen Einheit in unserem Erkenntnis, der wenigstens die Vernunft keine Schranken setzt, nicht zusammen bestehen kann."

Im weiteren Verlauf dieses Abschnittes betont Kant immer wieder, daß eine nähere Bestimmung dieses „Etwas" für unsere Erkenntnis aus-

geschlossen ist. „Wenn dem größtmöglichen empirischen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee zugrunde liegt. die an sich selbst niemals adäquat in der Erfahrung kann dargestellt werden .... so werde ich nicht allein befugt sondern auch genötigt sein, diese Idee zu realisieren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an sich selbst garnicht kenne, und dem ich nur, als einem Grunde jener systematischen Einheit, in Beziehung auf diese letztere solche Eigenschaften gebe, als den Verstandsbegriffen im empirischen Gebrauch analogisch sind. Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausolität und der Notwendigkeit ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und, indem diese Idee bloß auf meiner Vernunft beruht, dieses Wesen als selbstständige Vernunft .... denken können, so daß ich alle die Idee einschänkenden Bedingungen weglasse, lediglich um unter dem Schutze eines solchen Urgrundes .... den größtmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu macher, indem ich alle Verbindungen so ansehe, als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unserige ein schwaches Nachbild ist." Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß mit der Als-Ob-Betrachtung durchaus nicht gemeint ist, hinter der Gottesidee stände nichts Reales. In Frage gestellt wird nur die Adäquatheit des gezogenen Vergleichs, zu dem wirklichen Verhältnis, das infolge der Natur unserer Vernunft von uns nur nach Analogie mit den Verhältnissen in der Sinnenwelt gedacht werden kann.

Von dem „an sich selbst" der Idee wird dann noch mehrmals gesprochen. „Denn ich verlange keineswegs, und bin auch nicht befugt, es zu verlangen, diesen Gegenstand meiner Idee nach dem, was er an sich sein mag, zu erkennen, denn dazu habe ich keine Begriffe.... Ich denke mir nur die Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens zur größten systematischen Einheit des Weltganzen." „Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen als oberster Ursache, bloß relativ, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben" (S. 707).

Sehr bedeutungsvoll für unsere Auffassung Kants sind auch die Bemerkungen S. 723 ff: „Fragt man also erstlich: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel.... Ist zweitens die Frage: ob dieses Wesen Substanz, von der Realität, notwendig usw. sei, so antworte ich: daß diese Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche, und haben keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden.... Ist endlich drittens die Frage, ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen? so ist die Antwort: allerdings, aber nur ein Gegenstand in der Idee, und nicht in der Realität, nämlich nur, sofern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich

die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer Naturforschung machen muß. Noch mehr, wir können in dieser Idee gewisse Anthropomorphismen, die die dem gedachten regulativen Prinzip beförderlich sind, ungescheut und ungetadelt erlauben. Denn es ist immer nur eine Idee, die gar nicht direkt auf ein von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern auf das regulative Prinzip der systematischen Einheit der Welt, aber nur vermittelst eines Schemas derselben, nämlich einer obersten Intelligenz, die nach weisen Absichten Urheber derselben sei, bezogen wird. Was dieser Urgrund der Welteinheit an sich selbst sei, hat dadurch nicht gedacht werden sollen." Bei dieser Betrachtungsweise wird die Frage nach der Realität gar nicht gestellt, sondern als für diesen Zweck bedeutungslos bei Seite geschoben. An eine Leugnung dieser Realität denkt Kant nicht.

Die bisher gewonnenen Ergebnisse lassen den Schluß zu, daß durch die Als-Ob-Betrachtung in der Kritik der reinen Vernunft die Frage nach der Realität der Gottesidee an sich nicht berührt wird. Kants Interesse ist lediglich zunächst das erkenntnis-theoretische. Durch bloße Spekulation können wir niemals über die Sinnenwelt hinauskommen (S. 619). Das Dasein Gottes können wir nicht beweisen, freilich ebensowenig sein Nichtvorhandensein. „So gibts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Teile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen; denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe (S. 784).

Die transzendentale Dialektik schließt mit folgenden Worten: „So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller drei Elemente Erkenntnisquellen a priori hat, die beim ersten Anblick die Grenzen aller Erfahrung zu schmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, daß alle Vernunft im spekulativen Gebrauch mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne, und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Prinzipien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, außerhalb welcher **für uns** nichts als leerer Raum ist (S. 730). Aeußerst bemerkenswert ist das „für uns", das Kant gesperrt hat drucken lassen. Diesem „für uns" mit unserer beschränkten Erkenntnis steht das „an sich" gegenüber. Beide Ausdrücke begegnen uns noch des öfteren in dieser Zusammenstellung.

Neben diesen mehr negativen Ausführungen findet Kant doch auch manchmal wärmere Töne. Namentlich tritt das bei der Kritik des physikotheologischen Beweises hervor, dem ja Kant stets eine besondere Vorliebe bewahrt hat. „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat, und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip

außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich auf die veranlassende Idee zurück, und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung" (S. 651 f.). Betrachtet man namentlich die letzten Worte, so kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, als ob dieser Beweis auch für Kant eine unwiderstehliche Ueberzeugungskraft gehabt hätte. War es doch der Beweis, den in seiner Jugend seine Mutter ihm praktisch vorgeführt hatte. Jedenfalls ist er nicht ohne den tiefsten Eindruck auf ihn geblieben.

Mit der negativen Bestimmung der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens ist Kant nicht am Schlusse angelangt. Seine Absicht war von vornherein eine positive, die Erkenntniskritik dabei nur Mittel zum Zweck. „Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt, denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten. Vermutlich werden sie also ihre gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben (S. 697)." So würde Kant niemals gesprochen haben, wenn es seine einzige Absicht gewesen wäre, nur die Vernunftbeweise zu zermalmen und nichts anderes an ihre Stelle zu setzen. Er will durch seine Kritik nur die Notwendigkeit eines neuen Vernunftsbeweises begründen. Diese Begründung soll auf dem Gebiete der inneren Erfahrung, im Gemüte liegen. Die reine spekulative Vernunft wird auf das Gebiet des Sittengesetzes in uns hingewiesen, wenn sie eine Theologie der Vernunft werden wolle. Die Prinzipien des Naturgebrauchs der reinen spekulativen Vernunft können auf keine Theologie führen, denn nach ihnen ist die Natur nur eine unendliche Summe von Erscheinungen. Ja, die Einführung des Gottesbegriffs in die Naturwissenschaft muß sogar als schädlich angesehen werden. „Der erste Fehler, der daraus entspringt, daß man die Idee eines höchsten Wesens nicht bloß regulativ, sondern (welches der Natur einer Idee zuwider ist) konstitutiv gebraucht, ist die faule Vernunft (ignava ratio). Man kann jeden Grundsatz so nennen, welcher macht, daß man seine Naturuntersuchung wo es auch sei, für schlechthin vollendet ansieht, und die Vernunft sich also zur Ruhe begibt, als ob sie ihr Geschäft völlig ausgerichtet habe." Man macht es sich dadurch in der Erforschung der Ursachen recht bequem (S. 717 ff.).

Der Beweis Gottes aus Naturgesetzen könnte höchstens auf einen „Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre", aber nicht auf einen „Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist", führen (S. 655). Kant will aber einen Beweis führen, der für alle Menschen verständlich ist. Nachdem er in der „Elementarlehre" die Tauglichkeit der vorhandenen Beweise zerstört hat und nachgewiesen hat, wie man unter der Leitung der Ideen in der Welt der sinnlichen Erfahrung Wissen gewinnen könne, beschäftigt er sich in der „Methodenlehre" mit dem eigentlichen Inhalt der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. „In der transzendentalen Elementarlehre haben wir das Bauzeug überschlagen, und bestimmt, zu

welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit es zulange. Freilich fand es sich, daß, ob wir zwar einen Turm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat der Materialien doch nur zu einem Wohnhaus zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen; daß aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlschlagen müßte. Nun ist es aber nicht mehr um die Beschaffung von „Material, sondern um die Errichtung eines festen Wohnsitzes selbst zu tun (S. 735). War der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft auch nur negativ als Disziplin zur Grenzbestimmung, so „muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Kenntnissen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Mißverstand zu Irrtümern Anlaß geben, in der Tat aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen, zuzuschreiben sein? Sie ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Spekulation an, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. Vermutlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des **praktischen** Gebrauches, besseres Glück für sie zu hoffen sein" (S. 823 f.). „Wenn demnach diese drei Kardinalsätze [Gott, Freiheit und Unsterblichkeit] uns zum Wissen gar nicht nötig sind, und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden, so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen" (S. 827 f.). Dann setzt Kant seine Ansichten über die Stellung der Ideen auf dem Gebiet des Praktischen auseinander. Dieses letzte Stück der Kritik der reinen Vernunft hat nun ja die verschiedensten Beurteilungen bezüglich seiner Entstehungszeit und seiner Berechtigung innerhalb des Gesamtwerkes erfahren. Für unsere Zwecke genügt es zu wissen, daß Kant dieses Stück ans Ende seines Werkes gestellt hat und sicherlich dabei seine besondere Absicht gehabt hat.

„Die reine Vernunft enthält also, zwar nicht in ihrem spekulativen, aber doch in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten. Denn, da sie gebietet, daß solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können, und es muß also eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich sein, indessen daß die systematische Natureinheit nach spekulativen Prinzipien der Vernunft nicht bewiesen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesamten Natur Kausalität hat, und moralische Vernunftprinzipien zwar freie Handlungen, aber nicht Naturgesetze hervorbringen können. Dennoch haben die Prinzipien der reinen Vernunft in ihrem praktischen, namentlich aber dem moralischen Gebrauche, objektive Realität" (S. 835 f). Kant nennt eine Welt, die sittlichen Gesetzen gemäß wäre, eine moralische Welt. Das ist eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee soviel als möglich gemäß zu machen. „Ebensowohl als die moralischen

Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche notwendig sind, ebenso notwendig sei es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauch anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht habe und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei. Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß jedermann tut, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befaßt, entsprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich andere sich diesem Gesetze nicht gemäß verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Kausalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden; und die angeführte notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zugrunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zugrunde gelegt wird."

Auf diese Weise hat Kant nun die Notwendigkeit einer höchsten gesetzgebenden Vernunft festgestellt. „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien ebenderselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen. Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer sofern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligiblen Welt, unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt, anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte" (S. 839 f.). Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung" (S. 841). Die Moraltheologie hat nun den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führt, worauf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweist, geschweige uns davon überzeugen konnte" (S. 842). Wir finden hier wieder den Begriff der Ueberzeugung, der sicherlich der stärkste Ausdruck des Bewußtseins von dem Dasein eines Dinges ist. Ueberhaupt ist die starke Betonung des Innerlichen für Kant charakteristisch. „Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für uns verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind" (S. 847).

Wertvoll für unseren Zweck ist auch der Abschnitt: Vom Meinen, Wissen und Glauben." Ueberzeugung wird hier als „subjektive Zulänglichkeit (für mich selbst)" bezeichnet. Er spricht sich dann weiter über den Begriff des Glaubens aus. „Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee gibt, und den subjektiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht imstande bin, in spekulativer Absicht Rechenschaft zu geben. Aber der bloß doktrinale Glaube hat etwas Wankendes an sich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Spekulation vorfinden, aus demselben gesetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt" (S. 857 f.). Zu diesem doktrinalen Glauben gehört auch die Lehre vom Dasein Gottes, sofern man zu ihr durch die Kenntnis der Natur kommt (Physikotheologie). Dieser Glaube hat regulative Aufgaben. Er geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee gibt. Kant fährt nun aber fort: „Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es schlechterdings notwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich daß ein Gott und eine künftige Welt sei; ich weiß noch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetz führen. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist, (wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben, und ich bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen Augen verabscheuungswürdig zu sein. . . . . Diese Ueberzeugung ist nicht eine logische, sondern moralische Gewißheit; und da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen, es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei usw., sondern ich bin moralisch gewiß usw. Das heißt, der Glaube an einen Gott und an eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werde könne." Dieses „ich bin moralisch gewiß" zeigt, wie fest die Ueberzeugung vom Dasein Gottes im Inneren des moralisch handelnden Menschen verankert ist. Wir dürfen diese Worte sicherlich auch als Selbstbekenntnis Kants auffassen.

So hat sich gezeigt, daß sich für die „Kritik der reinen Vernunft" Vaihingers Anschauung von Kants Gottesauffassung nicht halten läßt. Gerade die Ausführungen in dem Abschnitt vom „Meinen, Wissen und Glauben" boten Kants Auffassung noch einmal in gedrängter Kürzer dar. Ein theoretischer Beweis vom Dasein Gottes läßt sich nicht führen, auf dem Gegiete der Naturerkenntnis kann man höchstens zum doktrinalen Glauben kommen, der infolge der Unsicherheit der Beweisführung immer etwas Schwankendes an sich hat und in unserer Erkenntnis der empirischen Dinge lediglich von regulativer Bedeutung ist. Die ganze Anlage des Werkes weist aber, wie auch die Vorrede sagt, darauf hin,

daß sich für das Dasein Gottes auf einem andern als dem theoretischen Gebiete, nämlich dem praktisch-moralischen, ein Beweis führen läßt. Dieser Beweis ist subjektiv völlig zureichend und bringt den Menschen zur inneren Ueberzeugung von dem Dasein Gottes. In den vielen Stellen, wo die Als-Ob-Betrachtung es in der Tat zweifelhaft machen könnte, als ob es Kant mit dem Dasein Gottes nicht ernst gewesen sei — ein Gedanke, der bei Betrachtung der „Kritik der reinen Vernunft" als Ganzem unhaltbar ist, — ist stets zu bedenken, daß für Kant auf theoretischem Gebiet das Dasein Gottes unbeweisbar ist und **nur** regulativen Wert hat. Hier spielt allerdings auch noch die Frage eine Rolle, ob unsere Erkenntnis von Gott seinem Wesen adäquat ist. Darüber hat sich Kant ausführlich in den „**Prolegomena** zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" vom Jahre 1783 ausgesprochen.

Diese Schrift sollte ja dazu dienen, das Verständnis des vorangegangenen großen Hauptwerkes, der „Kritik der reinen Vernunft" zu erleichtern. Das tun sie in der Tat auch bezüglich unserer Frage. Hier kommen namentlich die §§ 57 und 58 in Betracht. § 57 führt Kant aus, daß wir die Idee eines höchsten Wesens nur nach Analogie mit den Gegenständen der Sinnlichkeit bestimmen können. Wenn wir aber „unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind", so „eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei und erbauen uns einen symbolischen Anthropormophismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht. Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt zu dem Unbekannten, daß ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne."

§ 58. „Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig. Denn wenn man uns nur anfangs als eine notwendige Hypothese den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädikate, der Substanz, Ursache etc. denkt . . . : so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Ansehung der Welt zu prädizieren und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Ver-

nunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen. . . . Dadurch wird doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältnis desselben zur Sinnwelt und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden. . . . . Dadurch wird nun verhütet, daß wir uns der Eigenschaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, sondern um die Welt vermittelst derselben so zu denken, als es notwendig ist, um den größtmöglichen Vernunftsgebrauch in Ansehung dieser nach einem Prinzip zu haben. Wir gestehen dadurch, daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sei. . . . . Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein: daß wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme." In einer Anmerkung erläutert Kant seine Meinungen an einem Beispiel: „Z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder = a zu der Liebe der Eltern = b, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts = c zu dem Unbekannten in Gott = welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Aehnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte, sondern weil wir das Verhältnis desselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt untereinander haben. Der Verhältnisbegriff ist hier aber bloß eine Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu tun hat."

§ 59 führt Kant noch einmal aus, es müsse außer der Sinnenwelt notwendig Etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein, dieses sei kein erdichtetes Wesen, obwohl man es freilich bloß nach der Analogie bestimmen könne.

Eine ausführliche Wiedergabe von Kants Anschauungen war hier unerläßlich. Wir haben es hier in der Tat mit dem Schlüssel für die Auffassung der Kantschen Als-Ob-Betrachtung zu tun. Vaihinger behauptet zwar, in den Prolegomena liege eine Vergröberung von Kants Anschauungen gegenüber denen in der „Kritik der reinen Vernunft" vor, weil er mit Rücksicht auf sein Leserpublikum den Gedanken zurücktreten läßt, daß schon der Begriff eines einheitlichen Urwesens überhaupt nur fiktiv sei. Dort sei auch die Existenz, hier nur die Eigenschaften Gottes fingiert. Aber wie wir gesehen haben, ist Vaihingers Auffassung gegenüber dem Gesamtbilde der „Kritik der reinen Vernunft" nicht haltbar. Die Ausdrücke, die sich dort S. 701 f. fanden: „Etwas", „an sich selbst", „Verhältnis", „analog" finden wir auch hier wieder, auch das höchst beachtenswerte, von S. 730 her bekannte „für uns." Der Sinn von Kants Ausführungen ist klar. Gott an sich selbst ist für uns unerkennbar. Dieses Unerkennbare können wir aber in Beziehung zur Welt setzen und uns diese Beziehung nach Analogie der Dinge der Wirklichkeit vorstellen, wodurch ja nicht die Aehnlichkeit zweier Dinge, sondern „die vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen" behauptet wird. Dieser so gefundene Begriff des höchsten Wesens ist für uns hinlänglich bestimmt, wobei zu beachten ist, daß Kant das „für uns" wieder gesperrt hat drucken lassen. Er setzt es also offenbar in Gegensatz zu dem „an sich selbst". Betrachtet man demnach die Welt so, als ob sie durch einen höchsten Urheber entstanden sei, so wird damit nicht die Erkenntnis eines Objekts an sich gefördert, sondern

lediglich eine Aussage über ein Verhältnis gemacht. Eine adäquate Erkenntnis der zu Grunde liegenden Realität ist für den menschlichen Verstand nicht möglich und auch nicht nötig. Jedenfalls muß man sich sehr vorsehen, Stellen, in denen der Als-Ob-Begriff angewandt wird, dahin zu interpretieren, daß nun diesem Vergleich eine Fiktion zugrunde liegen müßte. Es handelt sich dabei in erster Linie um ein Verhältnis. —

Die „**Grundlegung der Metaphysik der Sitten**" vom Jahre 1785 enthält das Fundament der Ethik, „die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität," wie Kant selbst in der Einleitung sagt. Die hier über die Autonomie des Sittengesetzes gemachten Ausführungen legen den Gedanken nahe, daß hier das Sittengesetz an die Stelle Gottes getreten sei, daß beide identisch sind, etwa im Sinne von Schillers Worten: „Nehmt die Gottheit auf in Euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron." So heißt es S. 95: „Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet." Diese beinahe religiöse Wertung des Sittengesetzes tritt uns namentlich in der „Kritik der praktischen Vernunft" entgegen. Ehe wir uns dazu wenden, müssen wir noch einen kurzen Blick auf: „Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelsohn'schen Morgenstunden" vom Jahre 1786 werfen. Dort heißt es: „Räumt man der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu weitern, so ist es nicht mehr möglich, sich bloß auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, daß sie alsdann für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens durch Vernünfteleien zu entscheiden . . . . . statt dessen, wenn diesem in Ansehung des Uebersinnlichen durch strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer praktisch wohlbegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert sein kann."

In der „Kritik der **praktischen** Vernunft" vom Jahre 1788 schlägt Kant, wie Vaihinger sagt, andere Töne an, ein zunehmender Dogmatismus mache sich bemerkbar. Wir wollen zusehen, ob sich dieses Urteil halten läßt. In der Tat finden sich viele Stellen, wo von der objektiven Realität der Gottesidee gesprochen wird, dabei wird stets betont, daß diese Realität nur praktische Giltigkeit habe, „ohne daß dadurch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnisse erweitert" wird (S. 4). Die hier gemeinte Realität geht auf „gar keine theoretische Bestimmung der Kategorien und Erweiterung der Erkenntnis zum Uebersinnlichen hinaus, sondern hierdurch sei nur gemeint, daß ihnen in dieser Beziehung überall ein Objekt zukomme" (S. 5.). Man macht eben „einen anderen Gebrauch von jenen Begriffen, als spekulative Vernunft bedarf." S. 56: „Diese einmal eingeleitete objektive Realität eines reinen Verstandesbegriffs im Felde des Uebersinnlichen gibt nunmehr allen übrigen Kategorien, obgleich immer nur, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in notwendiger Verbindung stehen, auch objektive, nur keine andere als bloß praktisch anwendbare Realität, indessen sie auf theoretische Erkenntnis dieser Gegenstände, als Einsicht der Natur derselben durch reine Vernunft, nicht den mindesten

Einfluß hat, um dieselbe zu erweitern." Die etwaigen Eigenschaften, die zur theoretischen Vorstellungsart solcher übersinnlicher Dinge gehören, dürfen ebenfalls nicht zum Wissen gerechnet werden. S. 133: „Die spekulative Vernunft wird in ihrem Erkenntnis dadurch nicht erweitert, aber dem, was die spekulative Vernunft zwar denken, aber als bloßes transzendentales Ideal unbestimmt lassen mußte, dem theologischen Begriff des Urwesens wird Bedeutung in praktischer Absicht verschafft. Dadurch wird allerdings das höchste Wesen nach dem, was es an sich selbst ist, nicht erkannt." So auch S. 135: „Die Ideen der spekulativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transzendente) Gedanken, in denen nichts unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches Gesetz . . . . objektive Realität, d. i. wir werden durch jenes angewiesen, daß sie Objekte haben, ohne doch, wie sich ihr Begriff auf ein Objekt bezieht, anzeigen zu können, und das ist auch noch nicht Erkenntnis dieser Objekte, denn man kann dadurch gar nichts über sie synthetisch urteilen noch die Anwendung derselben theoretisch bestimmen, mithin von ihnen gar keinen theoretischen Gebrauch der Vernunft machen, als worin eigentlich alle spekulative Erkenntnis derselben besteht. Aber dennoch ward die theoretische Erkenntnis zwar nicht dieser Objekte, aber der Vernunft überhaupt dadurch sofern erweitert, daß durch die praktischen Postulate jener Ideen doch Objekte gegeben wurden, indem ein bloß problematischer Gedanke dadurch allererst objektive Realität bekommt. Also war es keine Erweiterung der Erkenntnis von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntnis derselben in Ansehung des Uebersinnlichen überhaupt, sofern als sie genötigt wurde, daß es solche Gegenstände gebe, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen, mithin diese Erkenntnis von den Objekten selbst erweitern zu können." Für die praktische Vernunft sind sie „immanent und konstitutiv, in dem sie Gründe der Möglichkeit sind, das notwendige Objekt der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen, da sie ohne dies transzendent und bloß regulative Prinzipien der spekulativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Objekt über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern auferlegen."

S. 138 heißt es: Wenn man alles Anthromorphistische davon absondert", bleibt „uns nur das bloße Wort übrig, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretischen Erkenntnis erhofft werden dürfte. In Ansehung des praktischen aber bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältnisses übrig, welchem das praktische Gesetz (das gerade dieses Verhältnis des Verstandes zum Willen a priori bestimmt) objektive Realität verschafft." Diese Realität ist aber immer nur für das Praktische giltig. Gott ist eben nicht ein zur Physik, sondern ein zur Moral gehöriger Begriff, der nicht zur Erklärung von Natureinrichtungen verwendet werden kann. Diese Stelle ist insofern interessant, als hier dem „Verhältnis" die objektive Realität zugesprochen wird. Vergleiche dazu die oben angeführte Prolegomena-Stelle.

Wenn Kant auch in der „Kritik der praktischen Vernunft" den Ideen objektive Realität zuspricht, so tut er das doch immer mit der Einschränkung: „aber nur in praktischer Hinsicht." Diese Einschränkung ist aber für unsere Frage ohne Bedeutung. Wir haben am Schluß der „Kritik der reinen Vernunft" gesehen, wie es auf praktischem Gebiete eine moralische Gewißheit vom Dasein Gottes geben kann, die den Wert einer unerschütterlichen Ueberzeugung hat. Für die Vaihingersche Deutung des Als-Ob ist die „objektive Realität aber nur in praktischer Hinsicht" kein Beweismittel. Wenn Kant in „Kritik der praktischen Vernunft" mit dem Postulatsbegriff arbeitet, so ist dazu allerdings zu sagen, daß unter diesen Umständen leicht der Verdacht aufkommen kann, daß bei den so gewonnenen religiösen Erkenntnissen der Wunsch der Vater der Wirklichkeit war. Indessen weist nichts darauf hin, daß es Kant bei Einführung des Postulatsbegriffs mit dem Dasein Gottes nicht Ernst war. Sind die Ideen auch nicht theoretisch erkennbar, so wird man doch „ihnen gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde legen" müssen, „also nicht alles Uebersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt halten" (S. 6).

Es bleibt nun noch übrig, der Stellen Erwähnung zu tun wo Kant unbefangen von Gott spricht. S. 82: Die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit." S. 147: „Gott und Ewigkeit würden mit ihrer furchtbaren Majestät uns unabläßig vor Augen liegen (denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern) . . . . der Weltregierer läßt uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmaßen, nicht erblicken oder klar beweisen, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung tätig herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch Aussichten ins Reich des Uebersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt."

Was Kant bezüglich der Gotteserkenntnis erreichen wollte und erreicht zu haben glaubte, fassen schon die Schlußworte des ersten, größten Teils der „Kritik der praktischen Vernunft" zusammen: „Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ" (S. 148).

S. 86 findet sich, man möchte es beinahe ein Hymnus nennen, eine Anrede an die Pflicht, die dieser beinahe religiöse Wertung gibt: „Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wirken; welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandschaft mit

Neigungen stolz abschlägt und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?" —

Die „Kritik der Urteilskraft" vom Jahre 1790 bestätigt die bisher gewonnenen Ergebnisse. Zunächst wird auch hier die theoretische Unerkennbarkeit Gottes behauptet. S. 1: „Ideen, die für unser theoretisches Erkenntnisvermögen überschwänglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Prinzipien dienen." S. 12: „Es gibt also ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesamtes Erkenntnisvermögen, nämlich das Feld des Uebersinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, also auf demselben weder für die Verstandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntnis haben können; ein Feld, welches mir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen aber wir in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe keine andere als praktische Realität verschaffen können, wodurch demnach unser theoretisches Erkenntnis nicht im Mindesten zu dem Uebersinnlichen erweitert wird." S. 376. „Also liegt der Grund der auf dem bloß theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, darin: daß von dem Uebersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar keine Erkenntnis möglich sei." Wir wissen, daß die theoretische Unerkennbarkeit Gottes durchaus nichts gegen seine Realität, die zwar nur eine praktische, darum aber nicht weniger sichere ist, besagt.

Bezüglich der Frage, ob für uns eine adäquate Gotteserkenntnis möglich ist, äußert sich Kant ähnlich wie schon früher auf S. 354 f.: „Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch- gesetzgebenden Urhebers ist also bloß für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargetan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen. . . . . Hierbei ist nun zu Verhütung eines leicht eintretenden Mißverständnisses höchst nötig anzumerken: daß wir erstlich diese Eigenschaften des höchsten Wesen nur nach der Analogie denken können. Denn wie wollten wir seine Natur, davon uns die Erfahrung nichts Aehnliches zeigen kann, erforschen? Zweitens: daß wir durch dasselbe auch nur denken, nicht darnach erkennen und sie ihm etwa theoretisch beilegen können; denn das wäre für die bestimmte Urteilskraft in spekulativer Absicht unserer Vernunft, um, was die oberste Weltursache an sich sei, einzusehen. Hier aber ist es nur darum zu tun, welchen Begriff wir uns nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen von demselben zu machen, und ob wir seine Existenz anzunehmen haben, um einem Zwecke, den uns reine praktische Vernunft, ohne alle solche Voraussetzung a priori nach allen Kräften zu bewirken auferlegt, gleichfalls nur praktische Realität verschaffen, d. i. nur eine beabsichtigte Wirkung als möglich denken zu können. Immerhin mag jener Begriff für die spekulative Vernunft überschwänglich sein; auch mögen die Eigenschaften, die wir dem dadurch gedachten Wesen beilegen, objektiv gebraucht, einen Anthropomorphismus in sich verbergen: Die Absicht ihres Gebrauchs ist auch nicht seine für uns unerreichbare Natur, sondern uns selbst und unsern Willen darnach bestimmen zu wollen. So wir eine Ursache nach dem Begriff, den wir von der Wirkung haben (aber nur in Ansehung

ihrer Relation dieser) benennen, ohne darum die innere Beschaffenheit derselben durch die Eigenschaften, die uns von dergleichen Ursachen einzig und allein bekannt und durch Erfahrung gegeben werden müssen, innerlich bestimmen zu wollen . . . . ebenso werden wir Etwas, was den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines notwendigen moralischen Endzwecks enthält, annehmen müssen, dieses aber, nach Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung, uns als ein weises, nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Wesen denken können, und der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen gemäß als von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge denken müssen, um nur das Verhältnis dieses alle unsere Erkenntnisvermögen übersteigenden Wesens zum Objekte unserer praktischen Vernunft auszudrücken: ohne doch dadurch die einzige uns bekannte Kausalität dieser Art: nämlich einen Verstand und Willen ihm darum theoretisch beilegen, ja selbst auch nur die an ihm selbst gedachte Kausalität in Ansehung dessen, was für uns Endzweck ist, als in diesem Wesen selbst von der Kausalität in Ansehung der Natur (und deren Zweckbestimmungen überhaupt) objektiv unterscheiden zu wollen, sondern diesen Unterschied nur als subjektiv notwendig für die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens und gültig für die reflektierende, nicht für die objektiv bestimmende Urteilskraft annehmen können. Wenn es aber auf das Praktische ankommt, so ist ein solches regulatives Prinzip (für die Klugheit und Weisheit) dem, was nach Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen von uns auf gewisse Weise allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäß zu handeln, zugleich konstitutiv, d. i. praktisch bestimmend; indessen, daß eben dasselbe als Prinzip, die objektive Möglichkeit der Dinge zu beurteilen, keineswegs theoretisch bestimmend (daß nämlich auch dem Objekte die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unserem Vermögen zu denken zukommt), sondern ein bloß regulatives Prinzip für die reflektierende Urteilskraft ist."

Diese Ausführungen sind den oben aus der Prolegomena angeführten sehr ähnlich. Auch hier finden sich die Ausdrücke: „Verhältnis", „für uns", „an sich", „Etwas", „Analogie". Das Dasein Gottes an sich ist theoretisch unbeweisbar. „Für uns" kommt lediglich die praktische Realität in Frage die wir nur nach Maßgabe der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens bestimmen können. Unser Denkvermögen hat nur eine Art von Möglichkeit, ihn zu denken, damit ist aber nicht gesagt, daß es bloß die einzige sei, die ihm in Wirklichkeit zukommt. Jedenfalls zeigt sich auch hier wieder, daß eine Ergänzung des Als-Ob-Begriffs in dem Sinne, daß es in Wirklichkeit gar keinen Gott gäbe, durchaus nicht im Sinne Kants ist.

S. 367 heißt es: „Das Resultat hiervon ist: daß für das Dasein des Urwesens als einer Gottheit . . . . schlechterdings kein Beweis in theoretischer Absicht, um auch nur den mindesten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken, für die menschliche Vernunft möglich sei; und dieses aus dem ganz begreiflichen Grunde: weil zur Bestimmung der Ideen des Uebersinnlichen für uns gar kein Stoff da ist, indem wir diesen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müßten, ein solcher aber jenem Objekte schlechterdings nicht angemessen ist, aber ohne alle Bestimmung derselben, nichts mehr als der Begriff von einem nicht

sinnlichen Etwas übrig bleibt, welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte, der noch kein Erkenntnis (als Erweiterung des Begriffs) von seiner inneren Beschaffenheit ausmacht." So auch S. 347, 350, 354, 367, 370, 371, 372, 374, 382, 387, 390. Auf theoretischem Gebiete fehlt uns das Anschauungsmaterial für die Erkenntnis Gottes. Damit ist aber nicht gesagt, daß er nun nicht existiere. Auf praktischem Gebiet können wir uns seines Daseins versichern, es ist beinahe so, als ob wir da eine Anschauung von übersinnlichen Gegenständen hätten.

So heißt es S. 347 Anmerkung: „Dieses moralische Argument soll keinen objektiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei; sondern daß, wenn er moralisch consequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse. — Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen; sondern, es ist durch sie notwendig. Mithin ist es ein subjektiv, für alle moralischen Wesen, hinreichendes Argument." S. 382: „Der moralische Beweis (der aber freilich nur das Dasein Gottes in praktischer, doch auch unnachlaßlicher Rücksicht der Vernunft beweiset) würde daher noch immer in seiner Kraft bleiben, wenn wir in der Welt gar keinen oder nur zweideutigen Stoff zur physischen Theleologie anträfen." S. 387: „Ein solches Argument tut das Dasein Gottes nur für unsere moralische Bestimmung, d. i. in praktischer Absicht, hinreichend dar." S. 376: „Also liegt der Grund der auf dem bloß theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, darin: daß von dem Uebersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar keine Erkenntnis möglich ist und daß es dagegen auf dem moralischen (des Freiheitsbegriffs) gelingt, hat diesen Grund, daß hier das Uebersinnliche, was dabei zum Grunde liegt (die Freiheit) durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stoff zum Erkenntnis des anderen Uebersinnlichen (des moralischen Endzwecks und der Bedingungen seiner Ausführbarkeit) verschafft, sondern auch als Tatsache seine Realität in Handlungen dartut, aber eben darum auch keinen anderen, als nur in praktischer Absicht (welche auch die einzige ist, die die Religion bedarf) gültigen Beweisgrund abgeben kann." S. 375 heißt es: „So wird sie (sc. die spekulative Vernunft) für ihr eigenes praktisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, also in moralischer Rücksicht jene Ideen als real anerkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen." Gemeint ist hier wieder die „Realität in praktischer Absicht" und man kann Vaihinger nicht folgen, wenn er durch diese und ähnlich lautende Stellen zu dem Schluß kommt, daß damit Kant seine kritische Als-Ob-Lehre selbst aufgegeben habe. „Er konnte sich auf der Höhe nicht halten, die er mit so glänzenden Erfolg erreicht hat." Vaihinger hat diese Höhe noch eben vorher in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" festgestellt, die doch 3 Jahre später erschienen ist als die „Kritik der Urteilskraft." Höhe und Tiefe waren eben stets beieinander.

Im Jahre 1791 erschien in der Berlinischen Monatsschrift von J. E. Biester der Aufsatz: „Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee." Hier heißt es gleich in der ersten Anmerkung:

„Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich sein soll (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in spekulativer Absicht, brauchen wir ihn nicht), ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen sein muß . . . . so leuchtet genugsam ein, daß der Beweis des Daseins eines solchen Wesens kein anderer als ein moralischer sein könne." Ferner heißt es weiterhin: „Die Welt als ein Werk Gottes kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der Absichten seines Willens betrachtet werden. Allein hierin ist sie für uns oft ein verschlossenes Buch; jederzeit ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes (welche jederzeit moralisch ist) aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung abzunehmen . . . . doch kann man auch der bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodizee nicht versagen, wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder (welches in diesem Falle auf Eins herausläuft) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündeten Willens; und diese Auslegung können wir eine authentische Theodizee nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer vernünftelnden (spekulativen), sondern einer machthabenden praktischen Vernunft, die, sowie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt." In der praktischen Vernunft besitzt also der Mensch ein Organ zur Erkenntnis Gottes und seiner Absichten in der Natur. Durch diese praktische Vernunft erhält er eine authentische Interpretation derselben. Auch in dieser Schrift wird der Wert der Gesinnung stark betont. „Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu Ueberzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott (wo diese List ohnedas ungereimt ist): diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes in der Person Hiobs von dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben." Aufrichtigkeit wird als das „Haupterfordernis in Glaubenssachen" bezeichnet. Die ganze Haltung der Schrift weist auf keinen Zweifel an dem Dasein Gottes hin. —

Wir wenden uns nun zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" vom Jahre 1793. Der Religionsbegriff ist derselbe wie in den früheren Schriften: „Religion ist (subjektiv betrachtet) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote." Ueber die Entstehung des Religionsbegrffs sagt er selbst S. 283: „Der Tugendbegriff ist aus der Seele des Menschen genommen. Er hat ihn schon, obzwar unentwickelt, in sich und darf nicht wie der Religionsbegriff durch Schlüsse herausvernünftelt werden." Moral ist mithin das Primäre, Religion das Sekundäre, ein Mittel, um „das, was an sich einen bessern Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung, zu stärken; dadurch, daß sie ihr . . . . die Erwartung des Endzwecks, dazu jene unvermögend ist, verheißt und sichert." Wird dadurch nicht die Realität Gottes in Frage gestellt? Die Einzeluntersuchung mag darauf Antwort geben.

S. 230 heißt es in einer Anmerkung zur Religionsdefinition: „Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erstlich: daß in ihr, was das theoretische Erkenntnis und Bekenntnis betrifft, kein theoretisches Wissen (selbst das Dasein Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntnis schon geheuchelt sein könnte; sondern nur ein der Spekulation nach über die oberste Ursache der Dinge problematisches Annehmen (Hypothesis), in Ansehung des Gegenstandes aber, wohin uns unsere moralisch gebietende Vernunft zu wirken anweist, ein dieser ihrer Endabsicht Effekt verheißendes praktisches, mithin freies assertorisches Glauben vorausgesetzt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum Gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich geraten muß, bedarf, ohne sich anzumaßen, ihr durch theoretische Erkenntnis die objektive Realität sichern zu können. Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muß das Minimum der Erkenntnis (es ist möglich, daß ein Gott sei) subjektiv schon hinreichend sein." Dieser Gedankengang, der die theoretische Erkenntnis Gottes für unmöglich erklärt, ist uns schon des öfteren begegnet, praktisch jedoch kann man sich vom Dasein Gottes hinreichend überzeugen. „Die natürliche Religion als Moral . . . . verbunden mit . . . . dem Begriff von Gott als moralischem Welturheber . . . . ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff, der ungeahnt seiner unendlichen Fruchtbarkeit doch nur so wenig theoretiches Vernunftvermögen voraussetzt, daß man jeden Menschen von ihr praktisch hinreichend überzeugen und wenigstens die Wirkung derselben jedermann als Pflicht zumuten kann" (S. 326).

Auch in dieser Schrift spricht sich Kant über die Art unserer Gotteserkenntnis aus. S. 81: „Es ist freilich eine Beschränktheit der menschlichen Vernunft, die doch einmal nicht von ihr zu trennen ist: daß wir keinen moralischen Wert von Belang an den Handlungen einer Person denken können, ohne zugleich sie oder ihre Aeußerung auf menschliche Weise vorstellig zu machen; obzwar damit eben nicht behauptet werden will, daß es an sich auch so bewandt sei; denn wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen. . . . . Zu dieser Vorstellungsart bequemt sich auch die Schrift, um die Liebe Gottes zum menschlichen Geschlecht uns ihrem Grade nach faßlich zu machen, indem sie ihm die höchste Aufopferung beilegt, die nur ein liebendes Wesen tun kann, um selbst Unwürdige glücklich zu machen. (Also hat Gott die Welt geliebt usw.); ob wir uns gleich durch die Vernunft keinen Begriff davon machen können, wie ein allgenugsames Wesen etwas von dem, was zu seiner Seligkeit gehört, aufopfern und sich seines Besitzes berauben könne. Das ist aber der Schematismus der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Diesen aber in einen Schematismus zur Objektsbestimmung (zur Erweiterung unserer Erkenntnis) zu verwandeln, ist Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachteiligsten Folgen ist. — Hier will ich nur noch beiläufig anmerken, daß man im Aufsteigen vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen zwar wohl schematisieren (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faßlich machen), schlechterdings aber nicht nach der Analogie von

dem, was dem ersteren zukommt, daß es auch dem letzteren beigelegt werden müsse, schließen (und so seinen Begriff erweitern) könne, und dieses zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil ein solcher Schluß wider alle Analogie laufen würde, der daraus, weil wir ein Schema zu einem Begriff, um ihn uns verständlich zu machen (durch ein Beispiel zu belegen) notwendig brauchen, die Folge ziehen wollte, daß es auch notwendig dem Gegenstande selbst als ein Prädikat zukommen müsse.... Zwischen dem Verhältnisse aber eines Schemas zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schemas des Begriffs zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung, der gerade in dem Anthropomorphismus hinein führt." S. 211: „Diese Idee eines moralischen Welturhebers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl daran zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei; wiewohl wir zum Behuf dieser Beziehung die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen müssen, als er zu diesem Verhältnisse in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nötig ist (z. B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen etc. Wesens) und ohne diese Beziehung nichts an ihm erkennen können." In die Augen fällt hier wiederum die Ähnlichkeit mit der oben angeführten Prolegomenastelle. „Verhältnis", „ Analogie", „an sich", „für uns" finden sich hier wie dort. Kant muß also einen ganz besorderen Wert auf diese Gedanken gelegt haben, denn wir finden sie des öfteren in großer Ausführlichkeit in seinen Schriften.

An anderer Stelle bezeichnet er das „Etwas" als Geheimnis. S. 207 f.: „In allen Glaubensarten, die sich auf Religion beziehen, stößt das Nachforschen hinter ihrer inneren Beschaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimnis, d. i. auf etwas Heiliges, was zwar von jedem einzelnen gekannt, aber doch nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgeteilt werden kann — als etwas Heiliges muß es ein moralischer, mithin ein Gegenstand der Vernunft sein und innerlich für den praktischen Gebrauch hinreichend erkannt werden können, aber als etwas Geheimes doch nicht für den theoretischen." S. 209: „Die Freiheit ist kein Geheimnis, der uns unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimnis, weil er uns zur Erkenntnis nicht gegeben ist. Aber eben diese Freiheit ist auch allein dasjenige, was, wenn sie auf das letzte Objekt der praktischen Vernunft, die Realisierung der Idee des moralischen Endzwecks, angewandt wird, uns unvermeidlich auf heilige Geheimnisse führt." S. 215 wird der Begriff des Geheimnisses erläutert: „Nur das, was man zwar in praktischer Absicht wohl verstehen und einsehen kann; was aber in theoretischer Absicht (zur Bestimmung der Natur des Objekts an sich) alle unsere Begriffe übersteigt, ist Geheimnis." Alles das wurde früher von dem „Etwas", von „Gott an sich selbst" ausgesagt. S. 211 Anm.: „In Ansehung dessen, was zu erkennen allgemeine Menschenpflicht ist (nämlich des Moralischen), kann es kein Geheimnis geben, aber in Ansehung dessen, was nur Gott tun kann, wozu etwas selbst zu tun unser Vermögen, mithin auch unsere Pflicht übersteigt, da kann es nur eigentliches, nämlich heiliges Geheimnis (mysterium) der Religion geben, wovon uns etwa nur, daß es ein solches gebe, zu wissen und es zu verstehen, nicht eben es einzusehen, nützlich

sein möchte." Es kommt immer darauf an, daß etwas einen praktisch-moralischen Wert hat, deshalb werden S. 301 Geheimnisse, die diesen nicht haben, als Wahnglaube bezeichnet.

So führt auch die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" bezüglich des Als-Ob-Begriffs und seiner Bedeutung für die Realität Gottes nicht weiter als die früheren Schriften. Gott an sich selbst ist unerkennbar, was das theoretische Gebiet betrifft, auf moralischem dagegen ist uns eine hinreichende Erkenntnis möglich. Im übrigen spricht Kant auch hier so unbefangen von Gott, daß gar kein Zweifel sein kann, daß er für ihn eine Realität war. S. 58 wird die ursprüngliche moralische Anlage in uns eine göttliche Abkunft verkündigend genannt. S. 217: „Ueber diese Geheimnisse nun, sofern sie die moralische Lebensgeschichte jedes Menschen betreffen: wie es nämlich zugeht, daß ein sittlich Gutes oder Böses überhaupt in der Welt sei . . . . . hat uns Gott nichts offenbart und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht verstehen würden. . . . . Daß der Mensch durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, daß er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genugtun zu können, Verheißung in sich finde, endlich, daß er, die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des ersteren zusammenhaltend, sich als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert beständig prüfen müsse, darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen." Diese praktische Erkenntnis liegt jedem, auch dem einfälltigsten Menschen so nahe, als ob sie ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre und „führt entweder schon für sich allein auf den Glauben an Gott oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers" (S. 280).

Im Jahre 1794 erschien die Schrift: „Das Ende aller Dinge." Auch hier wird gesagt, daß „die Idee für das spekulative Erkenntnis überschwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenstände, was sie an sich und ihrer Natur nach sind, nachzugrübeln, sondern wie wir sie zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundsätze zu denken haben (wodurch sie, die sonst gänzlich leer wären, objektive praktische Realität bekommen.)" „Weisheit, d. i. praktische Vernunft in der Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchsten Gut, völlig entsprechenden Maßregeln, wohnt allein bei Gott." Auch hier wird Gott unbefangen erwähnt. Es heißt dann weiter: „denn man mag so schwergläubig sein, wie man will, so muß man doch, wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen, nach aller menschlichen Weisheit (die, wenn sie ihren Namen verdienen soll, lediglich auf das Moralische gehen muß) genommenen Mitteln mit Gewißheit vorauszusehen, eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will."

In der im Jahre 1796 erschienenen Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" finden sich im allgemeinen bezüglich der Erkennbarkeit der Ideen die gleichen Anschauungen wie in

den früheren Schriften. Hier wird ausgeführt, daß es „keinen theoretischen Glauben an das Uebersinnliche" gebe. „In praktischer (moralisch-praktischer) Bedeutung aber ist ein Glauben an das Uebersinnliche nicht allein möglich, sondern es ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden." Das höchste Gut ist ohne die Macht eines Weltherrschers allein durch unsere Kräfte nicht zu verwirklichen. „An ihn aber moralisch-praktisch glauben, heißt nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verstehen, Aufklärung, und ihn zu bewirken, Triebfedern bekomme, denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objektiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal jenes Zweckes so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre." In ähnlicher Form ist diese Ausführung schon in früheren Schriften begegnet. Einen Zweifel an der Realität Gottes darf man, wie sich schon früher zeigte, hierin nicht erblicken. In einer späteren Stelle wendet er sich gegen den „vornehmen Ton", der sich über Gott und Unsterblichkeit „höherer Einsichten" rühmt im Sinne von Jakobi, Hamann, Herder u. A. „Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Knie beugen, ist das moralische Gesetz in uns in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot, sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist und welcher zum Menschen durch seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde täte man vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie bloß spekulativ ist, und was uns zu tun obliegt (objektiv) immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Prinzip zu Grunde legen; nur daß das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personifizieren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen, (ob wir gleich dieser keine anderen Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden) eine ästhetische Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch Erstere die Prinzipien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann; um durch sinnliche, obzwar nur analogische Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Visionen zu geraten, die der Tod aller Philosophie sind." Diese Stelle bietet nicht einen derartigen Beweis für Vaihingers Auffassung, wie er es annimmt. Unberührt von der Vorstellungsart bleibt doch das Wesen der Idee, um mit Kant zu reden, das „Etwas", das dahinter steht, das „An sich." Vaihinger zieht weiter noch folgende Stelle heran: „Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Autorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen die praktische reine Vernunft nötigt." Vaihinger hebt das „uns selbst zu machen" hervor und deutet es im Sinne seiner Fiktionstheorie. Man wird aber Kant eher gerecht, wenn man diesen Ausdruck in engstem Zusammenhang mit dem Folgenden betrachtet. Die praktische Vernunft nötigt uns dazu, in ihr liegt also der Anlaß zu diesem Selbstmachen.

Ebenfalls aus dem Jahre 1796 stammt die Schrift: „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie." Erst die kritische Philosophie vermag den Streitereien in der Philosophie ein Ende zu machen, indem sie nachweist, daß auf dem theoretischen Gebiet keine Beweise für die übersinnlichen Gegenstände möglich sind, wohl aber auf praktischem. In dieser Schrift findet sich auch der aus der Kritik der praktischen Vernunft bekannte Postulatsbegriff wieder. —

Die „Metaphysik der Sitten" vom Jahre 1797 enthält besonders in der Tugendlehre manches für unseren Zweck Wichtige. In der Vorrede beschäftigt sich Kant mit der Frage, ob man auch in der Tugendlehre bis zu den metaphysischen Anfangsgründen zurückgehen müsse. Dies sei notwendig, „weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre." Auf ein gewisses Gefühl kann man sich dabei nicht verlassen. Denn „in der Tat gründet sich kein moralisches Prinzip, wie man wohl wähnt, auf irgend ein Gefühl, sondern ein solches Prinzip ist wirklich nichts anderes, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt." Sehr beachtenswert ist hier die Bezeichnung des moralischen Prinzips als dunkel gedachte Metaphysik. Es ist also die Naturbeschaffenheit des Menschen, daß sich in seiner moralischen Anlage das Hineinragen des Uebernatürlichen in die Sinnenwelt offenbart. In ihr hat der Mensch die Bürgschaft dafür, daß er Glied einer intelligiblen Welt ist.

Bezüglich der Gottesidee heißt es in § 18: „In Ansehung eines Wesens, was ganz über die Erfahrungsgrenze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unseren Ideen angetroffen wird, nämlich der der Gottheit, haben wir eben sowohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntnis aller unserer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote." Aber dieses ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht, und von uns, es sei in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, selbst gemacht wird, so haben wir hierbei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge: denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (oder geoffenbart) sein; sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese sich unumgänglich der Vernunft darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie von der größten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem (praktischen) Sinne kann es also lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst." Wir haben hier im wesentlichen den Standpunkt der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft." Pflichten gegen Gott kann es nicht geben, diese vermeintlichen Pflichten gegen Gott gehören zum Religionswahn. Die Betrachtung aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote ist Pflicht gegen uns selbst, da wir dadurch Triebfedern für unser Handeln bekommen. Wenn Kant hier davon spricht, daß die Gottesidee von uns selbst gemacht wird, so wird diesem Ausdruck viel von seiner negativen Schärfe genommen, wenn er andererseits erklärt, daß sich diese Idee unumgänglich der Vernunft darbietet. Ein gewisses objektives Moment ist bei ihrer Entstehung doch vorhanden.

Eine nähere Erläuterung findet dieser Punkt im Beschluß. Dort heißt es: „Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sei „der Inbegriff aller Pflichten als (instar) göttlicher Gebote", gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (erga) Gott, als ein außer unserer Idee existierendes Wesen gemacht, indem wir hierbei von der Existenz desselben noch abstrahieren. — daß alle Menschenpflichten diesem Formalen (der Beziehung derselben auf einen göttlichen, a priori gegebenen Willen) gemäß gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjektiv logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nötigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Andern und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken. — — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objektive die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen Anderen, sondern nur subjektive zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft." Diese Stelle läßt keineswegs die von Vaihinger der vorhin genannten Stelle gegebene negative Deutung als wahrscheinlich erscheinen. Es handelt sich hier nur um die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht. Wie in den früheren Schriften wird man auch hier den Gegensatz betont sehen müssen gegen das „an sich" von Gott, gegen Gott selbst. Darauf deutet Kant auch weiter hin, wenn er sagt: „indem wir hierbei von der Existenz desselben noch abstrahieren." Der Als-Ob-Begriff ist lediglich ein formaler und sagt nichts über die Sache selbst aus.

In § 13 wird ausgeführt, daß der Mensch sein Gewissen als ein höheres Wesen betrachten müsse. „Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt .... haben muß, weil es sonst nicht .... seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber Gott heißt: so wird das Gewissen als subjektives Prizip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistende Verantwortung, gedacht werden müssen; ja es wird der letzte Begriff (wenn gleich nur auf dunkele Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein." Dieses will nun nicht soviel sagen, als: der Mensch, durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber: er sei durch dasselbe verbunden, ein solches höchstes Wesen außer sich als wirklich anzunehmen; denn sie wird ihm nicht objektiv, durch theoretische, sondern bloß subjektiv, durch praktische sich selbst verpflichtende Vernunft ihr angemessen zu handeln, gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser, nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen, eine bloße Leitung, die Gewissenhaftigkeit .... als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen .... sich vorzustellen, und dessen Willen sich als Regel der Gerechtigkeit zu entwerfen." Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloß „ein Prinzip der Beurteilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote." Hier, d. h. in der philosophischen

Ethik kommt nur das Formale der Religion in Frage. Das Materiale der Religion macht „keinen Teil der reinen philosophischen Moral aus", wie es im Beschluß der Ethik heißt. Am Ende der Schlußanmerkung lesen wir: Man sieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der innern Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind: was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältnis obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist, wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward, daß die Ethik sich nicht über die Grenzen der Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen erweitern könne." Demnach kennt also Kant auch ein Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, das uns allerdings unbegreiflich ist. Jedenfalls muß nach dieser Aeußerung Gott für Kant irgend eine Realität gehabt haben. Die von Vaihinger Kant zugeschriebene rein negative Auffassung läßt sich mithin auch der „Metaphysik der Sitten" gegenüber nicht halten.

Ähnlich ist Kants Stellung im „**Streit der Fakultäten**" vom Jahre 1798. Religion ist hier „nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote, (und subjektiv der Maxime, sie als solche zu befolgen) Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objekt nach in irgend einem Stück von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben" (II. Anhang einer Erläuterung usw. 1.). Wichtig ist hier die Betonung des bloß formalen Charakters der Religion. Dabei wird weiterhin in 3b betont, daß beim Kirchenglauben zum Fürwahrhalten nichts mehr erforderlich ist, als daß die Lehre nicht unmöglich sei. Dagegen ist zum Religionsglauben Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich. Da derselbe gänzlich auf Moralität, aufs Tun gerichtet ist, hat das Fürwahrhalten biblischer Lehren an sich keinen moralischen Wert oder Unwert, sondern ist unter die Adiophoro zu rechnen.

In dem Abschnitt: „Friedensschluß und Beilegung des Streits der Fakultäten" heißt es am Ende: „In Absicht auf die Religion eines Volks, das eine heilige Schrift zu verehren gelehrt worden ist, ist nun die doktrinale Auslegung derselben, welche sich auf sein (des Volks) moralisches Interesse — der Erbauung, sittlichen Besserung und so der Seligwerdung — bezieht, zugleich die authentische: d. i. so will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen. Denn hier ist von .... einer auf das Innere der moralischen Gesinnung abzweckenden (mithin göttlichen) Regierung die Rede. Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben; weil Religion eine reine Vernunftsache ist." Der Ausdruck: „Der Gott, der durch unsere eigene moralisch-praktische Vernunft spricht", läßt die moralisch-praktische Vernunft als Offenbarungsorgan Gottes erscheinen. Es muß allerdings betont werden, das dadurch,

daß diese Vernunft die Gottesidee erzeugt, leicht der Gedanke kommen kann, daß diese Vernunftidee ohne jede Wirklichkeit ist. Kants Ausdrucksweise hat namentlich in den letzten von ihm herausgegebenen Schriften etwas Schillerndes. Doch auch in dieser Schrift gibt es Stellen, wo der Gottesbegriff unbefangen gebraucht wird. So heißt es im „Streit der philosophischen mit der juristischen Fakultät" Abschnitt 4. „Aber das ist eben das Unglück, daß wir uns in diesen Standpunkt, wenn es die Vorhersage freier Handlungen angeht, zu versetzen nicht vermögend sind. Denn das wäre der Standpunkt der Vorsehung, der über alle menschliche Weisheit hinausliegt, welche sich auch auf freie Handlungen des Menschen erstreckt, die von diesem zwar gesehen, aber mit Gewißheit nicht vorhergesehen werden können (für das göttliche Auge ist hier kein Unterschied)". —

Soweit die von Kant selbst veröffentlichten Schriften. Eine Beschränkung auf sie rechtfertigt sich dadurch, daß in ihnen das Wichtigste für unsere Frage enthalten ist. In den nicht von ihm herausgegebenen Schriften seines Nachlasses finden sich faßt durchweg die Gedanken seiner von ihm publizierten Schriften wieder, und ihre Heranziehung würde an den gewonnenen Ergebnissen nichts zu ändern vermögen.

So ergibt sich, daß Vaihingers Interpretation Kants, was die Gottesidee betrifft, nicht haltbar ist. Kant selbst hat verschiedentlich hervorgehoben, daß durch die Als-Ob-Betrachtung nichts über das Wesen von Dingen ausgesagt wird, und es geht nicht an, bei den Stellen, wo es heißt: „so ansehen, als ob ein Gott regiert" fortzufahren: in Wirklichkeit ist gar keiner vorhanden. Auch wenn man zugibt, daß die Gottesidee einen regulativen Wert hat, so ist es doch nicht recht begreiflich, daß diese regulative Arbeit lediglich von einem inhaltlosen Etwas geleistet wird. In Kants Sinn muß man ergänzen, das haben die angeführten Stellen unzweideutig bewiesen: von einem Etwas, bei dem wir bei der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens nicht erkennen können, was es an sich selbst sei. Kants Standpunkt ist der der Gläubigkeit. Er hält es durchaus für notwendig, daß man von dem Dasein eines höchsten Wesens überzeugt sei, eine Ueberzeugung, zu der jedermann durch das moralische Gesetz in uns gelangen kann. Zwar scheint er in den letzten von ihm herausgegebenen Schriften einen etwas skeptischeren Standpunkt eingenommen zu haben. Das Sittengesetz scheint ganz die Stelle Gottes einzunehmen, eine Ansicht, die auch früher schon bei Kant im Keime vorhanden war. Die wechselnde Ausdrucksweise namentlich der letzten Schriften gibt dieser Vermutung Raum. Allerdings nur scheinbar, aufs Ganze gesehen muß man feststellen, daß Kant an dem Glauben an das Dasein einer höheren Macht stets festgehalten hat. So berichtet Wasianski eine Aeußerung aus seinen letzten Jahren, wohl noch nach 1799: „Meine Herren, ich fürchte nicht den Tod, ich werde zu sterben wissen. Ich versichere es ihnen vor Gott, daß, wenn ich's in dieser Nacht fühlte, daß ich sterben würde, so wollte ich meine Hände aufheben, falten und sagen: Gott sei gelobt" (Hoffmann S. 316).

Am besten und auch wohl am zutreffendsten beurteilt Jachmann Kant, wenn er von ihm (Hoffmann S. 79) sagt: „Kant war von dem Glauben an ein höchstes Wesen und eine moralische Weltregierung durchdrungen. Und wenn er auch betonte, daß er ebenso wenig als jeder

3 0112 072869396

andere Mensch den Unbegreiflichen zu begreifen und zu erkennen im Stande sei, und daß sein Glaube an Gott sich nicht auf eine Vernunfteinsicht sondern auf das durch die Vernunft ihm gebotene Streben nach Heiligkeit gründe, mithin bloß subjektiv sei, so hing er diesem Vernunftglauben doch fest an und war von Herzen überzeugt, daß die Welt unter einer weisen Vorsehung stehe. Ebenso fest war seine Ueberzeugung, daß das sittliche Vernunftgesetz mit dem heiligen Willen Gottes übereinstimme, daß man, um den letzteren zu kennen, nichts anderes als das erstere befragen dürfe, daß man durch treue Befolgung des Vernunftgebots den Willen des Höchsten erfülle, daß man dies durch eigenen Willen und durch eigene Kraft könne, und daß dieses auch die einzig mögliche und vernünftige Gottesverehrung sei. Dieser Ueberzeugung gemäß handelte auch Kant. Er war im wahren Sinne des Worts ein Gottesverehrer." Mögen die scharfen Konsequenzen seines Systems sein welche sie wollen, für Kant selbst muß festgestellt werden: Er war ein Gottesverehrer.

Lebenslauf.

Ich, Richard Karl Otto Remmy, evangelischer Konfession und preußischer Untertan, bin am 1. April 1889 als Sohn des bereits verstorbenen Königlichen Hegemeisters Karl Remmy und seiner ebenfalls schon verstorbenen Ehefrau Alma geb. Lehmann zu Lehmkuhl Kr. Neutomischel Prov. Posen geboren. Nach Besuch der Volksschule erwarb ich meine weitere Bildung auf dem humanistischen Gymnasium zu Rogasen und bezog sodann die Universitäten Halle und Breslau zum Studium der Theologie und Philosophie. Letztere hörte ich bei Ebbinghaus, Uphues, Menzer, Bauch und Medikus. Nach Ablegung der beiden theologischen Prüfungen und Vikariat an mehreren Orten wurde ich am 1. März 1915 zum Pfarrer von Sadke berufen.